NOVA HISTÓRIA

André Vauchez

A ESPIRITUALIDADE DA IDADE MÉDIA OCIDENTAL

Séc. VIII - XIII

EDITORIAL ESTAMPA

Digitalizado com CamScanner

André Vauchez

A ESPIRITUALIDADE DA IDADE MÉDIA OCIDENTAL

Séc. VIII - XIII

1995

EDITORIAL ESTAMPA

Digitalizado com CamScanner

FICHA TÉCNICA
Título original: *La Spiritualité du Moyen Âge Occidental – VIII^e-XIII^e Siècle*
Tradução: Teresa Antunes Cardoso
Capa: José Antunes
Ilustração da capa: *São Francisco Pregando aos Pássaros*, fresco de Giotto, Igreja Superior de São Francisco, Assis
Fotocomposição: Byblos - Fotocomposição, Lda.
Impressão e Acabamento: Rolo & Filhos - Artes Gráficas, Lda.
Depósito Legal n.º 92776/95
ISBN 972-33-1133-X
Copyright: © Éditions du Seuil, 1994
A primeira edição desta obra foi publicada por Presses Universitaires de France, 1975
© Editorial Estampa, Lda., Lisboa, 1995, para a língua portuguesa, excepto Brasil.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 11

I – A GÉNESE DA ESPIRITUALIDADE MEDIEVAL
(SÉCULO VIII - INÍCIO DO SÉCULO X) 15

1. Regresso ao Antigo Testamento 16
2. Uma civilização da liturgia 19
3. O moralismo carolíngio 23
4. Religiosidade popular e espiritualidade cristã 28

II – A IDADE MONÁSTICA E FEUDAL
(FINS DO SÉCULO X - SÉCULO XI) 37

1. A espiritualidade monástica 41
   a) *Oração e liturgia: o exemplo de Cluny* 42
   b) *Vida angélica e desprezo pelo mundo* 46

2. A influência da espiritualidade monástica 53
   a) *Vida profana e vida religiosa* 53
   b) *O combate espiritual* 59
   c) *Deus presente na história* 63

3. Da reforma à cruzada: na via de uma espiritualidade da acção 66

Digitalizado com CamScanner

III – A RELIGIÃO DOS NOVOS TEMPOS
(FINS DO SÉCULO XI - SÉCULO XII) 75

1. Novas condições da vida espiritual 75

2. O regresso às origens: vida apostólica e vida evangélica 80

3. As transformações da vida religiosa 87
a) *O eremitismo* 89
b) *A vida canónica* 94
c) *O novo monaquismo* 99

4. Os leigos em busca de uma espiritualidade 103
a) *Emergência do povo cristão: cruzadas, movimentos evangélicos, heresias* 104
b) *Ao serviço dos pobres de Cristo* 127
c) *Os leigos na vida religiosa* 133

IV – O EVANGELHO NO MUNDO: CRISTOCENTRISMO E BUSCA DA SANTIFICAÇÃO
(SÉCULO XIII - INÍCIO DO SÉCULO XIV) 141

1. A mensagem espiritual das ordens mendicantes 143
a) *Utopia e espiritualidade franciscanas* 143
b) *Fé, inteligência e união com Deus: as vias dominicanas* 151

2. O tempo dos leigos 156
a) *Da cruzada aos combates do século* 156
b) *A religião voluntária: confrades, penitentes e flagelantes* 160
c) *Para uma santidade leiga* 165

3. O cristianismo no feminino 167
a) *Seguindo os passos de Maria Madalena* 168
b) *Experiência espiritual e linguagem do corpo* 172
c) *O uso da palavra* 175

V – O HOMEM MEDIEVAL EM BUSCA DE DEUS.
FORMAS E CONTEÚDO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA 179

1. Peregrinação, culto das relíquias e milagres 179

2. Arte e espiritualidade 185

3. Uma conquista: a vida interior 189

4. Nas origens da mística ocidental 193

CONCLUSÃO 201

BIBLIOGRAFIA 209

ÍNDICE DOS NOMES DE PESSOAS E DAS COMUNIDADES RELIGIOSAS 215

ÍNDICE TOPONÍMICO 221

Digitalizado com CamScanner

INTRODUÇÃO

Quando falamos de espiritualidade, referimo-nos a quê? Ao iniciarmos esta obra, devemos definir, tão claramente quanto possível, uma noção que, segundo as épocas e os autores, se reveste de acepções muito diversas. A Idade Média não a conheceu, e contentou-se com uma distinção entre *doctrina*, isto é, a fé sob o seu aspecto dogmático e normativo, e *disciplina*, a sua passagem à prática, geralmente no quadro de uma regra religiosa. A palavra *spiritualitas*, que por vezes encontramos nos textos filosóficos a partir do século XII, não possui conteúdo especificamente religioso: designa a qualidade daquilo que é espiritual, isto é, independente da matéria. Com efeito, a espiritualidade é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Para a maioria dos autores, exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, através da mística, à instauração de relações pessoais com Deus. Quando, após ter recebido uma formulação sistemática, esta experiência passa de um mestre para os seus discípulos por meio de ensinamentos ou de textos escritos, fala-se de correntes espirituais ou de escolas de espiritualidade. Assim se distingue tradicionalmente a espiritualidade franciscana, inaciana, etc.

Não supusemos necessário atermo-nos a esta definição, que não possui grande significado para os tempos anteriores ao século XVI. Se o tivéssemos feito, seríamos obrigados a limitar este estudo a um grupo numericamente muito restrito, que coincide aproximadamente com a elite dos religiosos. De facto, só na paz dos claustros – pelo menos em alguns deles, porquanto nem todos eram lugares favoráveis à meditação e ao recolhimento – foi possível o desabrochar de uma vida espiritual intensa,

Digitalizado com CamScanner

orientada na busca da contemplação, e que se exprimia através de tratados ascéticos ou comentários bíblicos. Mas a história da espiritualidade não se pode limitar a um inventário e a uma análise das obras nas quais foi fixada a experiência interior dos monges. A par da espiritualidade explícita dos clérigos e religiosos, formulada por escrito, existe, na nossa opinião, uma outra, que poucos vestígios deixou nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros modos de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas, etc. Nesta perspectiva, a espiritualidade já não é encarada como um sistema codificador das regras da vida interior, mas antes como uma relação entre certos aspectos do mistério cristão particularmente valorizados numa dada época e certas práticas (ritos, orações, devoções), elas próprias privilegiadas relativamente a outras práticas possíveis no interior da vida cristã. Com efeito, as Sagradas Escrituras veiculam tantos e tão diversos elementos que cada civilização é levada a entre eles fazer as suas escolhas, em função do seu nível de cultura e das suas necessidades específicas. Certamente que tais variações se situam sempre dentro de determinados limites, impostos pelos dados fundamentais da Revelação e pela Tradição, que não podem ser ultrapassados sem que se corra o risco de cair na heresia. Mas na Idade Média, época na qual a coesão dogmática ainda não se encontrava bem assegurada em todos os domínios, e em que um profundo fosso separava a elite letrada das massas incultas, havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diferentes formas de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, para diversas espiritualidades. É a história da sua formação, da sua coexistência por vezes difícil, da sua sucessão no tempo que desejaríamos aqui delinear. As necessidades de uma apresentação histórica destes fenómenos religiosos levar-nos-ão, fatalmente, a colocar a tónica sobre as mutações. Mas não esqueceremos que o aparecimento de uma espiritualidade nova só raramente conduziu ao desaparecimento da anteriormente prevalecente: o desenvolvimento de Cister não impediu Cluny de prosseguir na sua via própria. Simplesmente, relegou-o para segundo plano.

Esta definição da espiritualidade, como a unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e do modo como esta é vivida por homens historicamente determinados, levar-nos-á a conceder aos leigos um amplo espaço.

Não para obedecer a uma moda ou minimizar *a priori* o papel e a influência dos clérigos. Mas tendo em conta que, até uma época recente, a atenção incidiu demasiado exclusivamente sobre estes, pareceu-nos que a equidade e a objectividade histórica obrigariam a dar realce à originalidade da espiritualidade popular. Ainda que tal conceito não seja desprovido de ambiguidade e continue a suscitar controvérsias entre os especialistas [1], permanece todavia válido a um nível muito geral. Constataremos, com efeito, ao longo desta obra, tal como outros historiadores o fizeram para períodos diferentes, que os humildes integraram na sua experiência religiosa, tanto pessoal como colectiva, elementos originários da religião que lhes havia sido ensinada e outros que lhes fornecia a mentalidade comum do seu meio e do seu tempo, marcada por representações e crenças estranhas ao cristianismo. Por outro lado, incapazes de aceder à abstracção, os leigos tiveram tendência para transpor para um registo emotivo os mistérios fundamentais da fé. Teremos então de concluir que a religião popular não é mais do que um conjunto incoerente de práticas e devoções? Não é isso que pensamos e, pelo contrário, consideramos que entre os analfabetos, que constituíram a maioria dos fiéis entre o século VIII e o século XIII, houve quem tivesse tido uma concepção de Deus e mantido uma relação com o divino que bem merece o nome de espiritualidade. Assim, procuraremos colocar em evidência o impacto que a mensagem cristã pôde exercer sobre a maioria, de modo a fazer descer a história da espiritualidade dos altos cumes, nos quais ela tão longamente se instalou.

---

[1] Cf. A. Vauchez, "Une enquête sur les spiritualités populaires", in *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 49, 1973, pp. 493-504. Sobre os problemas colocados ao historiador pelo recurso à noção de espiritualidade, para a época medieval, cf. *La spiritualità medievale: metodi, bilanci, prospettive*, sob a direcção de C. Leonardi, Spoleto, 1987 (=*Studi Medievali*, t. XXVIII, 1987).

Digitalizado com CamScanner

I – A GÉNESE DA ESPIRITUALIDADE MEDIEVAL
(SÉCULO VIII - INÍCIO DO SÉCULO X)

Ainda mais do que no domínio da história política ou económica, é muito difícil dizer, no que se refere à vida espiritual, quando termina a Antiguidade e quando começa a Idade Média. Todavia, são numerosos os elementos que nos levam a pensar que foi bastante tardia a passagem de um a outro tipo de religiosidade. Com efeito, a herança cultural do cristianismo foi, pelo menos nos primeiros tempos, assumida no essencial pelos reinos bárbaros que se ergueram sobre as ruínas do Império Romano, e até mesmo enriquecida por eles, tal como se constata na Espanha visigótica. Por outro lado, o desenvolvimento do monaquismo, frequentemente considerado como um fenómeno propriamente medieval, inscreve-se, com efeito, no prolongamento das correntes ascéticas do século IV, das quais São Martinho, na Gália, soubera realizar a síntese vivida. Aliás, não será normal que, na história de uma religião para a qual o período das origens constituía a referência obrigatória e a norma ideal, a continuidade tenha, durante longo tempo, prevalecido sobre a mudança?

Outras razões nos levaram igualmente a reportar ao início do século VIII o ponto de partida deste estudo sobre a espiritualidade medieval. Para que se possa falar de vida espiritual, é necessário que exista previamente não só uma adesão formal a um corpo de doutrinas, mas também uma impregnação dos indivíduos e das sociedades pelas crenças religiosas que professam, o que só se pode efectuar com o tempo. Ora, na maior parte dos campos do Ocidente, excluindo-se a área mediterrânica, a conversão das populações à fé cristã só ficou concluída cerca dos anos de Setecentos. Foi ainda mais tardia em certas regiões da Germânia,

Digitalizado com CamScanner

onde o paganismo sobreviveu até à época de Carlos Magno. Na globalidade, só no século VIII o cristianismo se transformou na religião do Ocidente.

Este último conheceu, no século VIII, as primeiras tentativas de construção de uma sociedade cristã. Investidos de um poder sobrenatural em virtude da sagração, os soberanos carolíngios consideraram-se como responsáveis pela salvação do seu povo e pretenderam reger a Igreja do mesmo modo que a sociedade profana. Carlos Magno, que levou estes princípios até às últimas consequências, surgiu aos olhos dos seus contemporâneos como um "novo Constantino", restaurador do Império Cristão. Mas aqui, como noutros domínios, os artesãos do renascimento carolíngio, esforçando-se embora pelo regresso à tradição, não puderam impedir-se de inovar consideravelmente, de tal modo se tornara diferente o mundo em que viviam. A sua acção com o fim de restabelecer a religião cristã no seu antigo esplendor acabou, finalmente, por fazer prevalecer uma espiritualidade muito afastada da dos Padres da Igreja, e cujas características convém agora estudar.

1. Regresso ao Antigo Testamento

Em cada etapa da vida da Igreja, os cristãos procederam a escolhas no seio da vasta herança bíblica e manifestaram uma predilecção especial por episódios ou figuras que respondiam melhor que outras às suas aspirações. A Alta Idade Média foi particularmente atraída pelo Antigo Testamento, mais de acordo com o estado da sociedade e das mentalidades do tempo que o Novo. Não é certamente por acaso que, num dos raros mosaicos da época que chegaram até nós – o de Germigny-des-Prés – Deus se encontra representado sob a forma da Arca da Aliança. Num Ocidente superficialmente cristianizado, que um poder centralizador tentava unificar com o apoio do clero, a Jerusalém dos reis e dos grandes sacerdotes não poderia deixar de exercer nos espíritos um fascínio muito particular. Assim, a Igreja desses tempos parece preocupar-se sobretudo com a encarnação e a estabilização, procurando realizar na terra a Cidade de Deus. Na prossecução desse objectivo, ela contou com o apoio do

poder laico: os soberanos conferiram força de lei aos decretos eclesiásticos que, na época precedente, muitas vezes se mantinham letra morta, na ausência de um braço secular para os fazer aplicar. Assim, em 755, Pepino retomou num capitulário as decisões do Concílio de Ver referentes à obrigação dominical e à abstenção de trabalho nesse dia. O mesmo se passou relativamente ao pagamento do dízimo ao clero, tornado obrigatório pelos Carolíngios. Em troca, a Igreja rezava pelo rei, fornecia-lhe uma parte dos quadros da sua administração e contribuía para garantir a lealdade dos seus súbditos sacralizando o juramento que, a partir de Carlos Magno, se transforma na base das instituições políticas.

Na maioria das vezes, os historiadores só retiveram os aspectos mais espectaculares desta conformidade entre a cristandade da Alta Idade Média e o antigo Israel: Carlos Magno, qualificado de "David" ou de "novo Josias", ou ainda a unção conferida pelas mãos dos bispos aos reis do Ocidente – Wamba em Toledo em 672, Pepino em 751, Egfrid na Inglaterra em 787 – a qual os transformou nos sucessores de Saul e Salomão. Mas a influência do Antigo Testamento marcou muito mais profundamente as mentalidades religiosas e a vida espiritual [1]. É na época carolíngia que o cristianismo começa a preocupar-se com práticas exteriores e obediência a preceitos. O Evangelho libertara o homem da escravatura da Lei, para retomarmos as palavras de São Paulo. Mas esse ideal de liberdade espiritual era inacessível aos povos bárbaros, cuja instalação sobre as ruínas do Império Romano constituiu, segundo a expressão de Focillon, "uma irrupção da pré-história na história". Em contacto com ela, e à medida que ela penetrava em profundidade nos campos, a fé cristã corria o risco de se degradar em práticas supersticiosas. Nessa perspectiva, obrigar o povo dos baptizados a viver novamente sob a Lei, restabelecendo as observâncias vétero-testamentárias, pode surgir paradoxalmente como um progresso espiritual.

Porém, havia já dois séculos que o processo se iniciara nas comunidades cristãs celtas, onde a Igreja havia preconizado uma imitação literal das instituições e das disposições legais do Antigo Testamento, impondo

[1] Y. Congar, "Deux facteurs de sacralisation de la vie sociale au Moyen Age (en Occident)", *Concilium*, 47, 1969, pp. 53-63.

Digitalizado com CamScanner

aos fiéis uma respeitosa submissão ao clero e, a este, a obediência aos seus superiores hierárquicos. Sob a influência dos monges "scots", muitas práticas judaizantes se introduziram posteriormente no continente, entre estas, por exemplo, a assimilação do domingo ao Sabbat e a obrigação legal do dízimo. O impacto da antiga Lei foi particularmente importante no âmbito da moral sexual, no qual foram recuperados numerosos preceitos do Levítico: impureza da mulher após o parto, o que a faz permanecer excluída da Igreja até à cerimónia da purificação, efectuada aquando do seu regresso ao templo; abstenção de relações conjugais durante certos períodos do ano litúrgico; severas penitências infligidas na sequência de poluções nocturnas, etc. A maioria destes interditos e das respectivas sanções manter-se-á em vigor até ao século XIII, o que revela a que ponto influenciaram a consciência moral dos homens da Idade Média.

Na época carolíngia, a prática religiosa constitui menos a expressão de uma adesão interior do que uma obrigação de ordem social. Ainda que alguns clérigos, como Alcuíno por ocasião da cristianização forçada dos Saxões, tenham reafirmado a doutrina tradicional da liberdade do acto de fé, os leigos – e, antes de todos, Carlos Magno – não tiveram qualquer escrúpulo em pôr em prática, da maneira mais brutal, a máxima *Compelle intrare* ("Força-os a entrar [na Igreja]"). Chegou-se efectivamente à ideia de que todos os súbditos do imperador cristão – excepção feita ao grupo restrito dos Judeus – deviam adorar o mesmo Deus que ele, pelo simples facto de se encontrarem submetidos à sua autoridade. Esta concepção administrativa da religião não justifica unicamente as conversões forçadas; ela legitima a utilização da coacção física pelo poder leigo com a finalidade de reprimir os cismas e as heresias. Com efeito, a fé é considerada primordialmente como um depósito que o soberano tem o dever de preservar e transmitir na sua integridade. Por isso vemos Carlos Magno reunir concílios e assumir a sua presidência com a finalidade de definir pontos de doutrina como a procissão do Espírito Santo e o culto das imagens, ou multiplicar, na *Admonitio generalis* de 789, prescrições e exortações sobre a vida religiosa do clero e dos leigos.

Nesse clima espiritual, em que a Igreja se encontrava assimilada ao "povo de Deus" da Bíblia, o próprio conceito de sacerdócio foi fortemente influenciado pelo modelo do serviço do culto moisaico. Homem da oração e do sacrifício, mais do que da pregação ou do testemunho, o sacerdote carolíngio aproxima-se do levita. Aos olhos dos fiéis, ele surge como um especialista do sagrado, que deles se distingue pelo conhecimento que possui dos ritos e das fórmulas eficazes. A própria evolução do sacramento da ordem traduz bem essa tendência para distinguir os ministros do culto. Anteriormente conferido por uma simples imposição das mãos, passa a fazer-se acompanhar por uma unção que transforma o padre no ungido do Senhor, em conformidade com o ritual descrito no Livro dos Números (Nm. III, 3). Os Carolíngios favoreceram a propensão do clero para a formação de uma casta sacerdotal, separada do resto do povo pelas suas funções e seu estatuto. Instituindo a monarquia episcopal – um bispo residente por diocese, um arcebispo metropolita por província – e a igreja territorial – isto é, a obrigação, para os fiéis, de praticarem no quadro da sua paróquia –, eles contribuíram para conferir a esse corpo uma coesão acrescida. Além disso, este clero sedentarizado e hierarquizado foi dotado de privilégios jurídicos. Não constituem as próprias igrejas espaços sagrados onde aqueles que aí se refugiam beneficiam do direito de asilo, reconhecido pelas leis civis desde o século VII? Por seu lado, os clérigos que nelas prestam serviço gozam do privilégio do foro, o qual subtrai as suas pessoas e bens à jurisdição leiga, e do dízimo, que lhes assegura o sustento, bem como o dos pobres.

2. Uma civilização da liturgia

Esta evolução compreender-se-á melhor se pensarmos na importância assumida pela função do culto no seio do cristianismo, ao longo da Alta Idade Média. Qualificou-se a época carolíngia como a "civilização da liturgia" [1]. A fórmula é correcta se como tal entendermos que a religião se identifica então com o culto prestado a Deus pelos padres,

[1] E. Delaruelle, "La Gaule chrétienne à l'époque franque", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 38, 1952, pp. 64-72.

Digitalizado com CamScanner

que são os seus ministros. Os fiéis têm a obrigação moral e legal de a ele assistirem. O próprio monaquismo não escapa a esta ambiência: sob a influência de Bento de Aniane, a vida litúrgica ocupa um espaço crescente na vida dos monges, à custa das actividades apostólicas, tão importantes no tempo de São Columbano e São Bonifácio.

Convém analisar aquilo que foi o espírito desta liturgia. Fora dos mosteiros, parece claramente que ela deixou de ser a expressão comunitária de um povo em oração para se transformar, aos olhos dos fiéis, num conjunto de ritos, dos quais aqueles esperavam retirar proveito. Efectivamente, o ritualismo é um dos traços marcantes da vida religiosa desta época. O imperador dá o exemplo ao insistir, em diversos capitulários, no facto de os sacerdotes deverem ter à sua disposição textos litúrgicos correctos, recomendando-lhes insistentemente que velem pela limpeza dos vasos sagrados: o imperador considera ser indispensável o respeito escrupuloso dos ritos para que o culto divino produza todos os seus efeitos salutares, dos quais beneficiavam os indivíduos e toda a comunidade. Também neste domínio regressa em força a influência do Antigo Testamento: os sacramentários do século VIII enriquecem-se com novas celebrações inspiradas directamente no Livro do Êxodo, como as que acompanham a consagração das igrejas, sumptuoso ritual marcado por numerosas aspersões de água benta e incensamentos, ou ainda a sagração real.

Mesmo na missa, a dimensão eclesial do sacrifício passa para segundo plano. Até porque o individualismo é uma das componentes fundamentais do clima religioso da época: ele manifesta-se entre os padres, que começam a celebrar missas privadas, sem assistência, e missas votivas por intenções particulares. Quanto aos leigos, deixam de desempenhar um papel activo no culto a partir do momento em que este passa a ser apanágio dos especialistas. Com efeito, o canto litúrgico ocupa nos ofícios um lugar cada vez mais relevante: pela sua dificuldade, só pode ser executado por chantres formados nas escolas catedrais ou nos mosteiros. A adopção do canto gregoriano – ou romano – sob a influência de Carlos Magno, introduzindo em numerosas regiões modos de expressão estranhos à liturgia local, tornou ainda mais difícil a participação dos fiéis nas celebrações litúrgicas. Além disso, a ulterior evolução do canto

religioso deveria fazer-se no sentido de uma crescente dificuldade, com o aparecimento da polifonia (primeiro a duas vozes) no século X, especialmente nas abadias de Saint-Gall e Saint-Amand. A organização interna do espaço das igrejas só podia favorecer a passividade dos fiéis: com efeito, eles permanecem de pé na nave, separados do santuário pelo cancelo, e do altar pelos coros dos clérigos que salmodiam na *schola cantorum*. O celebrante está de costas para eles, e dirige-se a Deus em seu nome. A partir do século VIII, o sacerdote, que até então oferecia o sacrifício eucarístico dizendo: *"qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis"*, passa a sentir a necessidade de acrescentar a fórmula: *"vel pro quibus tibi offerimus"*. Isto traduz claramente o fosso que se abriu entre o clero e os fiéis. "Presentes fisicamente num espectáculo por vezes brilhante, na maioria das vezes monótono, de cujo sentido pouco se apercebem, sem o hábito de rezarem em privado, raramente convidados a rezarem em comum, os leigos entediam-se na missa, por nela não participarem [1]."

O facto de o latim se ter mantido como a língua da liturgia contribuiu igualmente para que esta se tornasse estranha aos fiéis. Pode parecer espantoso que, mesmo nas regiões onde a quase totalidade da população só falava idiomas germânicos, não tenha conseguido impor-se a utilização da língua vulgar ao nível do culto, como era o caso, na mesma época, dos países eslavos cristianizados por Bizâncio. Mas sendo a única língua escrita e, por conseguinte, a única utilizável pela liturgia, o latim possuía um prestígio sem rival. Por outro lado, os clérigos carolíngios estavam fascinados por Roma e pela sua cultura, e todos os seus esforços no plano literário tenderam a restaurar a boa latinidade e o uso das formas clássicas. Traduzir a Vulgata em língua românica ou germânica ter-lhes-ia surgido como uma empresa simultaneamente sacrílega e inútil, já que, efectivamente, muito poucos leigos sabiam ler. Daí que o conhecimento da língua cultural se tivesse tornado exclusivo privilégio dos clérigos e a liturgia se transformasse numa nova disciplina do arcano.

Mais grave ainda – e de mais sérias consequências – foi o novo conceito do Sacrifício que nessa época começou a prevalecer. Como

[1] J. Chélini, "La pratique dominicale dans l'Eglise franque", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 42, 1956, pp. 161-174.

Digitalizado com CamScanner

muito bem demonstrou J.-A. Jungmann [1], a missa carolíngia é menos uma acção de graças dos fiéis do que um dom feito aos homens por Deus, que desce do céu à terra. O momento dessa vinda situa-se durante o Cânone, desde então recitado em voz baixa, como que para sublinhar o aspecto misterioso da transformação do pão e do vinho. De resto, a evolução dos ritos concorre para fazer perder de vista a relação que existe entre o sacramento e a vida quotidiana. A partir do século VIII, abandona-se a utilização do pão fermentado para a comunhão, passa-se a utilizar hóstias brancas e redondas de pão ázimo, e o vinho consagrado só em muito raras ocasiões é distribuído aos fiéis. Já não se faz a fracção do pão, e as oferendas apresentadas pela assembleia são limitadas a algumas moedas. A comunhão, antes entregue nas mãos, é recebida na boca pelos fiéis desde então ajoelhados no banco da comunhão. Este zelo pela eliminação de tudo o que podia existir de realista e concreto no sacramento do altar é ainda mais acentuado por certos grandes prelados carolíngios. Amalaire, em especial, autor de um importante tratado litúrgico intitulado *De ecclesiasticis officiis*, apresenta uma interpretação simbólica da missa: segundo ele, as sucessivas fases da cerimónia, os paramentos do celebrante, os instrumentos do culto reportam-se, devido a analogias subtis, a diferentes episódios bíblicos. Nessa perspectiva, o Santo Sacrifício, na sua globalidade, transforma-se numa espécie de alegoria comemorativa da vida de Jesus. Ainda que as concepções de Amalaire tenham sido condenadas pelo sínodo de Quierzy em 838, são elas que virão a impor-se e que prevalecerão durante a maior parte da Idade Média.

Parece ter sido pouco frequente receber o corpo de Cristo durante as celebrações eucarísticas. São Bonifácio, no século VIII, recomendava a comunhão nas grandes ocasiões, isto é, por ocasião das principais festas do ciclo litúrgico: Natal, Páscoa e Pentecostes. Mas, a par desta recomendação, alertava os fiéis contra as comunhões sacrílegas. Este conselho, efectivamente, parece ter sido mais seguido do que aquele. Quando Ambrósio Autpert enumera os deveres dos leigos, fala do jejum, das mortificações e da esmola, mas não refere a comunhão. Todavia, quando

[1] J.-A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Paris, 1964, t. I, pp. 106-126.

esta tem lugar, parece constituir ocasião para um contacto mais mágico do que espiritual com o Divino: para os fiéis, comungar não era sobretudo obter uma garantia daquela divindade misteriosa e terrível em nome da qual os santos operavam grandes milagres? Ainda no século XI encontramos camponeses que se apoderam de hóstias consagradas e as quebram em pedaços que enterram nas suas leiras, a fim de lhes aumentar a fertilidade. Tais práticas, e outras similares que surgem referidas nos penitenciais da época, explicam certamente as reticências do clero e o reduzido empenhamento por ele manifestado em fazer comungar as suas ovelhas.

3. O moralismo carolíngio

Reduzir a um puro ritualismo toda a religiosidade da época carolíngia seria, no entanto, apresentar daquela uma visão deformada. Essa fé pouco interiorizada procurava exprimir-se noutros registos e, particularmente, realizar-se nas obras. E. Delaruelle sublinhou em tempos o valor positivo desse "moralismo carolíngio" que tendia a consciencializar os indivíduos acerca das exigências éticas do cristianismo, reintroduzindo, em particular no domínio político, as noções de justiça e de virtude através da ideologia imperial [1]. Com efeito, o rei merovíngio era um déspota que conquistara o seu poder pelo sangue. Os únicos limites para a sua arbitrariedade eram a guerra civil, o assassínio e o temor supersticioso de Deus e dos seus santos. O soberano carolíngio, pelo papel que desempenha na Igreja e na sociedade, surge como um verdadeiro pastor, aquele que tem a seu cargo a cura de almas. Esta nova concepção da função real é consequência da sagração. Esta confere ao príncipe um prestígio de ordem sobrenatural, mas os bispos que lhe conferem a unção exercem, a partir desse momento, o seu ascendente sobre ele. A realeza "sagrada" não se encontra muito longe da concepção ministerial do poder laico, segundo a qual o soberano tem

[1] E. Delaruelle, "Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien", *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 55, 1954, pp. 129-143.

Digitalizado com CamScanner

como missão colocar as estruturas do Estado ao serviço da Igreja. Na Espanha, nas vésperas da conquista árabe, os derradeiros reis visigodos haviam passado por essa amarga experiência. O mesmo fenómeno veio a reproduzir-se no Império Carolíngio a partir do reinado de Luís, o Pio, o qual, em Saint-Médard de Soissons, em 833, foi obrigado a submeter-se à penitência pública, pressionado pelos bispos e pelos grandes do reino, por ter faltado aos seus deveres para com os seus filhos. Com efeito, o príncipe é julgado sobretudo pela sua conduta, que deverá constituir um modelo para os seus súbditos. A Igreja pode retirar ao rei o seu apoio, se vier a considerar que ele se tornou indigno. Quanto mais enfraquece a autoridade dos soberanos carolíngios, mais frequentemente estes vêem ser-lhes recordados os seus deveres por prelados como o arcebispo de Reims, Hincmar, que se mostrou para com eles particularmente exigente.

O que vale para o rei vale igualmente para os príncipes e os grandes do reino que com ele privam. Para uso dessa alta aristocracia redigiram os clérigos, no século IX, *Specula principis (Espelhos do príncipe)*, que concedem grande importância às exigências morais; a tónica é particularmente colocada sobre a importância do cumprimento do dever de estado: os *potentes* são convidados a colocar o seu poderio económico e militar ao serviço do ideal cristão e a utilizarem-no a favor da Igreja e dos fracos. Tais escritos parecem ter tido uma certa repercussão, pelo menos no meio ao qual se dirigiam. Disso dão testemunho alguns tratados de vida espiritual e de edificação escritos por aristocratas, como o *Manual* redigido cerca de 843 por Dhuoda, esposa do marquês Bernardo de Septimânia, em intenção do seu filho mais velho [1]. A piedosa mulher apresenta a vida cristã como uma luta que implica um esforço contínuo: no termo de longos e perigosos combates contra os vícios, a alma sobe os quinze degraus da perfeição e triunfa sobre o mal através da penitência, da oração e da esmola. Esta é, para os poderosos, uma estrita obrigação; em contrapartida, garante-lhes o reconhecimento dos pobres, que devem orar a Deus pelos seus benfeitores.

[1] Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, Paris, ed. P. Riché, B. de Vregille, C. Mondésert, Paris, 1991 ("Sources chrétiennes", 225 *bis*).

Contudo, os tratados deste género não podiam melhorar o nível religioso geral da sociedade. A grande maioria dos leigos tinha pouco em conta essa literatura, a qual não fazia mais que demarcar códigos de vida espiritual elaborados por membros do clero. Isso foi compreendido por um dos mais brilhantes espíritos do tempo, o bispo Jonas de Orleães, autor de uma obra intitulada *De institutione laicali* (c. 830), na qual ele se esforçava por oferecer aos simples fiéis – e particularmente aos esposos – um ensino adaptado ao seu estado. Nela encontramos interessantes considerações sobre a santificação do casamento e a moral conjugal, bem como sobre o ministério pastoral próprio dos chefes de família. Mas a originalidade desse tratado reside menos no seu conteúdo do que nos seus objectivos. Jonas de Orleães procurou estabelecer as bases de um *ordo laicorum*, isto é, de uma forma de vida cristã para uso dos fiéis, comparável à que a Igreja e o poder civil tentavam fazer adoptar pelo clero. Com efeito, desde o fim do século VIII este era convidado a transformar-se num *ordo canonicus*, seguindo a regra de São Chrodegang (f. 766). Obrigando o clero à prática da vida comum, ela implicava a assiduidade ao ofício e a continência. Do mesmo modo se haviam esforçado os Carolíngios por reformar o monaquismo, impondo a estabilidade aos religiosos e uniformizando as observâncias no seio de um *ordo monasticus* regido pela regra de São Bento. A ideia de estender aos leigos o benefício de um estilo de existência regrada, senão regular, era original, mas sem dúvida excessivamente ousada para a época. Embora a Igreja tenha conseguido levar o poder a proibir o divórcio e o incesto, fracassou nos seus esforços para moralizar a vida sexual dos leigos e não conseguiu pôr termo aos raptos e à concubinagem. No entanto, o moralismo carolíngio obteve globalmente efeitos positivos no plano espiritual, na medida em que valorizou as exigências éticas da fé cristã e a necessidade de as traduzir nos comportamentos.

A mesma preocupação fundamental inspirou as transformações do sacramento da penitência. A partir do século VII, monges irlandeses e "scots" haviam divulgado no continente o sistema da penitência tarifada que rompia com a disciplina antiga. Efectivamente, nos primeiros séculos do cristianismo o processo penitencial era público e comunitário: o penitente devia apresentar-se ao bispo no início da Quaresma, a fim

Digitalizado com CamScanner

de ser reconciliado por este perante a assembleia eclesial na Quinta-Feira Santa, no termo de cerimónias solenes e complexas. Além disso, tendo acesso à penitência uma única vez em toda a sua vida, o pecador permanecia até à morte sujeito a grande número de interditos que o excluíam particularmente da vida conjugal e social. Pelo contrário, na nova disciplina, o sacramento era reiterado tantas vezes quantas os fiéis considerassem necessário. Bastava-lhes para tal dirigirem-se a um simples padre, ou até mesmo a um leigo em caso de necessidade. O pecado ficava redimido após o cumprimento das punições aplicadas pelo confessor segundo uma tarifa indicada em livros designados penitenciais. Todo o processo permanecia secreto e estritamente privado, intervindo a Igreja unicamente através do padre. Estes novos usos adaptavam-se particularmente bem a espíritos de há muito familiarizados com a ideia de uma compensação – o *wergeld* ou multa de composição – cujo montante era fixado por um tribunal a título de reparação pelo sangue derramado. A hierarquia eclesiástica tentou opor-se a esta transformação do sacramento e restabelecer as antigas regras em todo o seu rigor; porém, na época carolíngia não conseguiu mais do que dissociar o caso dos pecados públicos, para os quais se exigia uma penitência pública, do das faltas secretas, para as quais se admitia a penitência privada segundo o sistema tarifado [1].

O êxito obtido pelas novas formas explica-se facilmente: os fiéis, que viviam mal e rezavam pouco, sentiam-se esmagados por um sentimento de culpabilidade, do qual só esperavam poder livrar-se na hora da morte. Por isso acolheram com alegria a possibilidade de obterem a absolvição sempre que o desejassem, através da confissão e da expiação dos seus pecados. Todavia, as penas previstas pelos penitenciais eram muito pesadas; haviam sido fixadas pelos monges célticos para um povo ainda pagão, ao qual sonhavam impor um ideal ascético. Daí as punições que comportavam um número impressionante de meses – quando não de anos – de jejum e mortificações diversas. Apesar da depuração de que os textos foram objecto na época carolíngia – da qual testemunha, por

[1] C. Vogel, *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Age*, Paris, 1966, em especial as pp. 15 a 27.

exemplo, o penitencial do bispo de Cambrai, Halitgaire –, as penas infligidas mantiveram-se severas e, frequentemente, demasiado severas para um só homem. Daí a prática, muito frequente a partir do século VIII, do resgate das penitências canónicas por obras de substituição mais fáceis de executar e até mesmo, nos fins do século IX, por multas ou doações de dinheiro, o que foi admitido pela primeira vez em 895, no sínodo de Tribur. Inicialmente limitado a certas faltas, aquele uso não tardou a englobar todas elas. Evolução significativa, na medida em que implicava uma constante pressão dos leigos sobre o clero, a fim de conseguirem obter de modo mais fácil a remissão dos seus pecados.

Não obstante o carácter muito materialista de tais práticas, a nova disciplina penitencial teve como consequência a elevação do nível religioso dos fiéis. Os penitenciais difundiram no Ocidente uma classificação dos pecados que permitiu um aperfeiçoamento da vida moral; a par das três faltas sem remissão reconhecidas pela Igreja primitiva – idolatria, fornicação e homicídio –, neles figuraram, pela primeira vez, os oito pecados capitais: gula, luxúria, cupidez, ira, tristeza, *acedia* (pessimismo, desgosto), jactância, orgulho. Por outro lado, vemos exprimir-se uma concepção muito simples da penitência, a qual se baseia no velho preceito médico: *contraria contrariis sanantur*. Assim, para ser perdoado, o clérigo cúpido deverá distribuir abundantes esmolas, e o instável impor a si mesmo uma existência sedentária. Não é o primeiro objectivo do sacramento o restabelecimento de um equilíbrio interior, comprometido pelo pecado? Desprovidos de ambições espirituais, aqueles textos veiculam uma concepção muito prática e concreta das relações do homem com Deus, considerado como o garante da lei moral. A absolvição do pecado depende dos esforços do homem e do seu zelo na reparação da falta cometida, mas esta é apresentada antes de tudo como uma ofensa feita a Deus, cujo perdão se encontra subordinado a um pedido e a um sentimento de contrição. Assim, através da penitência tarifada, desenha-se um novo tipo de relações "entre o cristão e um Deus que dispensa as suas graças em troca de sacrifícios" (G. Le Bras) [1].

[1] G. Le Bras, "Les pénitentiels irlandais", in *Le Miracle irlandais*, Paris, 1956, pp. 172-207.

Digitalizado com CamScanner

4. Religiosidade popular e espiritualidade cristã

As transformações da disciplina penitencial exprimem, em última análise, a aspiração dos fiéis a encontrarem uma via de acesso à salvação, apesar do obstáculo que por si só constituía a sua condição de leigos. Com efeito, as clivagens verificadas no seio da Igreja fazem com que o sagrado seja apanágio de clérigos e monges, os únicos que têm a possibilidade de se entregarem à oração, à recitação dos salmos e à leitura das Sagradas Escrituras. É certo que na alta aristocracia existe uma elite de leigos letrados que imita esse estilo de vida religiosa, tal como o mostra a existência de *Libelli precum*, livrinhos de orações para uso dos fiéis estreitamente inspirados pela oração litúrgica. Mas as massas não tinham acesso a tais textos e contentavam-se com algumas práticas religiosas integradas numa vida que o não era: a abstinência de relações conjugais nos períodos prescritos, o jejum quaresmal, a assistência à missa dominical, o pagamento do dízimo. É compreensível que o apetite pelo divino que nelas pudesse existir não se sentisse saciado por um programa de tão limitadas perspectivas. Por isso sentiam-se tentadas a procurar noutros lugares uma resposta às suas expectativas.

Aqui encontramos, mais uma vez, a delicadíssima questão da religiosidade popular. Através de testemunhos indirectos, e especialmente pelas condenações formuladas em concílios ou integradas nos penitenciais, pressentimos que a vida espiritual das massas ultrapassava o limitativo quadro da instituição eclesiástica, e até mesmo o dogma cristão. Isto não é válido exclusivamente para regiões que haviam sido arrancadas ao paganismo em época recente, como o Saxe, para o qual o *Indiculus superstitionum*, redigido pouco depois da conquista da região por Carlos Magno, nos faculta uma enumeração bastante rigorosa das crenças locais. Em muitos casos, mesmo nas regiões cristianizadas de mais longa data, a religião ainda não era senão um verniz que cobria superficialmente elementos heterogéneos qualificados pelo clero como "superstições". Tal não significa que o paganismo antigo ou germânico tenha sobrevivido como um corpo doutrinário coerente, o que, aliás, nunca havia sido. Mas existia toda uma rede de instituições e práticas, algumas das quais provavelmente muito antigas, e que constituíam a trama de uma vida

religiosa que se desenrolava à margem do culto cristão. Ignora-se, por exemplo, quais eram exactamente as actividades das "guildas" e das "confrarias" leigas denunciadas pelo arcebispo Hincmar, de Reims, mas poder-se-á legitimamente supor que a entreajuda mútua não constituía a sua única função. Compreende-se melhor a importância atribuída aos astros e a tudo o que de extraordinário podia ocorrer no céu [1]. Como ainda era referido no dealbar do século XI pelo bispo Burchard, de Worms, no seu penitencial *Corrector sive medicus*, os fiéis adoravam os elementos, o curso das estrelas e até mesmo os eclipses. A Lua Nova era um momento crucial, pelo qual se esperava para construir casas e contrair matrimónio. Nesse período do mês tinham lugar reuniões nocturnas no decorrer das quais, segundo o prelado, "se procura devolver à Lua Nova o seu brilho por meio de gritos ou de outros modos, soltam-se brados a fim de socorrer os astros ou para deles obter socorro" [2]. Numa outra passagem do seu tratado, ele formula ao penitente a seguinte pergunta: "Fizeste a tua oração noutro sítio que não a igreja, a saber, perto de uma nascente, ou de pedras, ou perto de árvores ou na encruzilhada de caminhos?" [3] Outros penitenciais sancionam a confiança nos amuletos e sortilégios, a crença nas bruxas, feiticeiros e espíritos maléficos.

Tais descrições, apesar da sua imprecisão, obrigam-nos a interrogarmo-nos sobre a ideia que fazia de Deus a maioria dos contemporâneos de Carlos Magno ou de Hincmar: ele era certamente considerado uma força misteriosa, que se podia manifestar a cada momento e em qualquer lugar. Pensava-se, todavia, que esse poder se encontrava especialmente presente nos lugares sagrados e não se exercia cegamente. Na mentalidade comum, ele identificava-se mais ou menos confusamente com o bem e a justiça, sendo garante dos juramentos e castigando os perjúrios. Em determinadas circunstâncias, não podia deixar de intervir em favor dos inocentes e designar os culpados. É este o fundamento religioso dos

---

[1] Numerosos testemunhos em P. Riché, *La Vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, 1973, pp. 215-226.

[2] Textos traduzidos por C. Vogel, *op. cit.*, p. 87.

[3] *Ibid.*, p. 89.

Digitalizado com CamScanner

ordálios, entre os quais encontramos fundamentalmente a prova do fogo, a da água e o duelo judicial. Este último constituía a prova mais comum entre os homens livres. Em 809, Carlos Magno conferiu valor legal a tais práticas, prescrevendo "que todos façam confiança no julgamento de Deus". Certos prelados, particularmente Agobardo, arcebispo de Lyon, e, mais tarde, até mesmo os papas Nicolau I e Estêvão V condenaram repetidamente os ordálios, sublinhando o facto de serem insondáveis os juízos de Deus; não foram ouvidos, e viu-se surgir outros, de aparência cristã, como a prova pela hóstia consagrada.

Com efeito – e isso constitui um elemento da maior importância para a ulterior evolução do cristianismo –, a espiritualidade do clero e a dos fiéis não constituem nesta época dois mundos desprovidos de comunicação entre si. À excepção de uma elite muito restrita de bispos e abades que se esforçam por permanecer fiéis à tradição patrística e procuram, em vão, opor-se à evolução em curso, o clero participa da mesma cultura – ou incultura – que os leigos e sofrem a influência da mentalidade circundante. Por isso vemos a Igreja, durante muito tempo reservada relativamente a certas orientações da devoção popular, acolher, na época carolíngia, as que lhe pareceram compatíveis com a doutrina cristã. Tomou particularmente a seu cargo o culto dos mortos, como o testemunha no século IX a instituição da festa de Todos-os-Santos, a qual veio satisfazer uma necessidade especial da piedade popular, sublinhando a vocação dos fiéis defuntos para a salvação. Na mesma época, sob a influência de Alcuíno, o Memento dos mortos foi introduzido no Cânone da missa.

Voltamos a encontrar as mesmas interferências entre a espiritualidade popular e a da gente da Igreja no âmbito do culto dos anjos e dos santos. Face a um Deus-Juiz, simultaneamente longínquo e omnipresente, os fiéis sentiam-se desprotegidos. Daí a necessidade que sentiram do recurso a intermediários. Tal papel foi inicialmente desempenhado pelos anjos, que têm um importante lugar na vida religiosa da época. São considerados sobretudo como seres celestes aos quais são atribuídas tarefas próprias, sendo a principal a protecção dos homens. Os arcanjos, os únicos a serem individualizados, eram os génios tutelares das comunidades humanas e detentores do poder. Os três mais conhecidos, Miguel,

Gabriel e Rafael, eram honrados com um culto especial e podiam ser representados nas igrejas, em virtude de uma decisão tomada pelo concílio romano de 745. Os dois primeiros encontram-se frequentemente, na iconografia da época carolíngia, associados à figura central de Cristo: Deus encontra-se sempre adorado e rodeado por um cortejo de seres espirituais. Todavia, estes eram demasiado imateriais para reterem longamente a atenção dos fiéis. Só São Miguel, na sua qualidade de guardião do paraíso e intercessor pelos homens no momento do Juízo Final, gozava de uma real popularidade, atestada pelo grande número de santuários que nessa época lhe foram dedicados. Nos séculos IX e X vemo-lo mesmo ocupar o lugar de Cristo nos pórticos das igrejas, anteriormente reservados ao culto do Salvador.

E este não é senão um exemplo da importância crescente do culto dos santos na devoção do tempo. Com efeito, os servidores de Deus interessavam menos os leigos pelas suas virtudes, sobre as quais incidia particularmente a literatura hagiográfica de origem exclusivamente clerical, do que pelos seus poderes. Procura-se-lhes com paixão as relíquias, isto é, partes dos seus corpos ou até mesmo objectos que com eles tenham estado em contacto durante a vida ou após a morte. Tocá-las, ou simplesmente aproximar-se do túmulo ou do relicário que as contém constitui, para os fiéis, ocasião privilegiada de entrarem em contacto com o outro mundo, e sobretudo de captarem em seu proveito o dinamismo benéfico que delas emana, com a finalidade de obterem a vitória ou a cura. Aliás, não eram os clérigos os únicos a precipitarem-se para Roma a fim de comprarem ou roubarem, em grandes quantidades, despojos de mártires, dos quais certas regiões da cristandade se encontravam infortunadamente carenciadas. Tudo isto deu origem a graves abusos que o episcopado carolíngio se esforçou por limitar, lançando as bases de uma disciplina do culto das relíquias. Foram inúmeras as trasladações solenes dos corpos santos, que eram acompanhadas por cerimónias religiosas, às quais acorriam multidões de leigos, convencidos de que as miraculosas propriedades dos preciosos restos mortais se tornavam mais eficazes quando eram retiradas da terra e transferidas com grande pompa de um para outro lugar. E, mais importante ainda, a Igreja passou a atribuir uma importância acrescida ao santoral na liturgia. Foi no século VIII que se

Digitalizado com CamScanner

estabeleceu, em São Pedro de Roma, a prática da recitação das litanias dos santos, posteriormente incluídas por Alcuíno no ofício monástico. O ciclo das festas foi consideravelmente enriquecido relativamente ao dos primeiros séculos: além das da Virgem, começaram a celebrar-se por toda a parte os aniversários dos apóstolos e evangelistas, os Santos Inocentes, São Martinho, as festas da consagração e dos padroeiros de cada igreja. Em numerosos locais, solenizavam-se igualmente, a partir dessa época, os dias de São Miguel, São Lourenço e a Invenção da Santa Cruz. Esta última devoção era particularmente cara aos monges, e Alcuíno, que votava um culto especial ao instrumento da salvação, escreveu um ofício da Santa Cruz.

De um modo geral, a Igreja esforçou-se por cristianizar a atmosfera de difusa sacralidade que, na religiosidade popular, rodeava os principais actos da vida. Assim se viu surgir, a par da liturgia eucarística, todo o tipo de paraliturgias, entre as quais as mais importantes eram as bênçãos e os exorcismos.[1] As primeiras incidiam sobre os alimentos e os instrumentos de trabalho. Eram proferidas fórmulas especiais sobre a água, o pão, o vinho, o óleo e os frutos, os barcos, as redes de pesca, etc. Outras garantiam protecção contra as calamidades naturais, os animais selvagens, os riscos da viagem. Os círios bentos na festa de São Brás constituíam uma garantia contra o trovão e o granizo. Finalmente, a doença e, sobretudo, a loucura eram combatidas por meio de exorcismos acompanhados por sinais da Cruz, destinados a expulsar o demónio, origem de todo o mal físico ou moral. Através destes inúmeros ritos, a Igreja procurava impregnar de religião a existência quotidiana dos fiéis. Os resultados ultrapassaram as expectativas, passando aqueles a atribuir-lhes igual importância, senão maior, que aos sacramentos propriamente ditos.

O risco de desvio não era imaginário, como se tornou evidente no caso dos ordálios. De origem laica, isto é, pagã, tais cerimónias fizeram-se rodear, no século IX, de formas litúrgicas. Precedia-as de ordinário uma missa, após a qual eram benzidos os objectos que iriam ser utilizados no Juízo de Deus. À excepção de Roma, onde não tiveram qual-

[1] Cf. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 vols., 1909.

quer implantação, os ordálios foram aceites pelo clero. A hagiografia carolíngia confere largo espaço à prova do fogo, a qual permitiu a Santa Ricarda, por exemplo, dar testemunho da sua virgindade. Ainda nos começos do século XII os bispos do Norte da França recorriam à prova da água a fim de confundirem os heréticos: os acusados eram precipitados num profundo tanque, e aqueles que as águas rejeitavam eram indicados à vindicta popular como culpados. No termo desta evolução, o profano já não se distingue de um sagrado do qual os próprios clérigos são incapazes de dar uma definição rigorosa. Entre a unção real e a consagração do corpo de Cristo não existe uma diferença de natureza: tudo é *sacramentum*.

Em tal clima de sacralidade indiferenciada, não era possível falar-se de vida interior, no sentido que hoje lhe atribuímos. O homem entra em relação com o sobrenatural por meio de fórmulas e sobretudo de gestos, através dos quais se exprimem os seus estados de alma. Na própria liturgia, vemos multiplicarem-se nesta época os sinais rituais. Alguns deles exteriorizam simplesmente o significado das palavras pronunciadas, tal como o faz o padre ao bater no peito no momento do *Confiteor*. Mas outros elementos desta simbólica gestual atestam uma busca de comunicação directa com Deus, caso dos braços estendidos durante a leitura do Cânone ou dos numerosos sinais da Cruz e beijos no altar que repetidamente surgem ao longo da missa. De um modo geral, as formas e o significado dos ritos do culto evoluem. As representações dramáticas centradas em episódios espectaculares da vida de Cristo ocupam neles um lugar de importância crescente. Nos *ludi* ou jogos sagrados compostos pelos monges, cujo melhor exemplo é o famoso *Quem queritis in sepulchro*, mima-se a deposição do seu corpo, a sua ressurreição e a descoberta do túmulo vazio pelas santas mulheres na manhã de Páscoa. A introdução de sequências dialogadas e de interjeições alternadas orienta a atenção para a narrativa histórica, apresentada sob o seu aspecto pitoresco, mais do que para a meditação sobre o mistério pascal. Aliás, o modo de celebrar este último evolui significativamente: as cerimónias que decorrem entre Quinta-Feira Santa e a manhã de Páscoa deixam de estar centradas na celebração triunfal da ressurreição do Salvador para o passarem a estar na sua crucificação e colocação no túmulo. "Sobre-

Digitalizado com CamScanner

carregado de especulações confusas, o símbolo apaga-se. Desliza-se para a alegoria e para a humanização do divino. Do mistério outrora acolhido pelas vias secretas da transposição simbólica, passa-se à representação histórica e, passado pouco tempo, teatral." (C. Heitz)[1]

Nestas condições, não é de espantar que a época carolíngia constitua um episódio muito difuso na história da literatura espiritual. A precaridade das condições de vida, a insegurança acrescida com as invasões do século IX e, enfim, o fraco nível cultural bastam para explicar a raridade e, em geral, a mediocridade de tal produção. Só os meios monásticos fornecem algumas obras não negligenciáveis, como os tratados ascéticos de Ambrósio Autpert, abade de São Vicente no Volturno (f. 784)[2], ou o *Diadema dos monges*, composto por Esmaragdo de São Mihiel por volta de 810. Ainda que este último não passe de um florilégio de textos retirados dos Padres da Igreja e de São Gregório, o Grande. É certo que foram compostos nos séculos VIII e IX numerosos escritos hagiográficos, mas o conceito de santidade que neles se evidencia não poderia alimentar nem enriquecer a devoção dos fiéis. As figuras aí exaltadas são, na maioria dos casos, de monges ou eremitas, e recrutadas menos frequentemente que nos séculos precedentes nas fileiras do clero secular e do episcopado. Além disso, a sua santidade apresenta-se como uma virtude adquirida simultaneamente por hereditariedade – a maior parte dos santos da época carolíngia é descendente de famílias aristocráticas – e por predestinação divina. Habitados de modo permanente pela graça, eles são mostrados como seres de excepção que não nos cansamos de admirar, mas cuja imitação está fora de toda a possibilidade. Em suma, mais do que modelos, eles são meteoros espirituais. Não que as suas práticas de virtude se distingam pelo seu carácter excessivo; pelo contrário, são marcadas pelo sentido da justa medida, e o Diabo não ocupa nas suas vidas senão um espaço limitado. Mas foram escolhidos por Deus para serem santos, tal como outros foram predestinados para a condenação

[1] C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963, p. 245.

[2] C. Leonardi, "Spiritualità di Ambrogio Autperto", *Studi Medievali*, 3ª série, 9, 1968, pp. 1-131.

eterna, e aí nada pode ser alterado pela vontade do homem. De resto, é significativo que um dos raros problemas teológicos a suscitarem longas e apaixonadas controvérsias no século IX tenha sido o da predestinação, levantado pelo monge saxão Gottschalk. Este, endurecendo ainda mais os já pessimistas pontos de vista de Santo Agostinho neste domínio, afirmou que existia uma predestinação particular para cada homem na sua vida e na sua morte. Condenado como herético em 848, foi todavia apoiado por numerosos abades e bispos e foi necessário esperar até 860 para que um sínodo pudesse encontrar, por instigação de Hincmar, uma fórmula de compromisso que, sem negar a presciência divina, sublinhava a vontade salvífica de Deus e a universalidade da redenção. Mas a dureza das discussões que por essa ocasião opuseram entre si os membros do clero faz evidenciar o quão difícil era, mesmo para os melhores espíritos da época, conceber o papel da liberdade humana e a acção da graça.

Por outro lado, a ideia que habitualmente se tinha de Deus – soberano juiz e poder transcendente – favorecia mais o temor reverencial do que as efusões do coração. A própria expectativa escatológica, tão importante no cristianismo dos primeiros séculos, parece perder na época carolíngia, salvo nos meios monásticos, alguma da sua intensidade. É certo que os clérigos dos séculos VIII e IX conheceram bem o Apocalipse comentado na Espanha por Beato de Liébana, na Itália por Ambrósio Autpert e no mundo franco por Alcuíno e Walafrid Strabon. Mas é impressionante ver-se que a maioria dos autores desse tempo foi sobretudo sensível, entre os temas veiculados por aquele livro profético, ao da Jerusalém celeste, considerada como um modelo ideal da Igreja. Longe de provocar inquietação ou ansiedade, a reflexão sobre o futuro do mundo reforçou neles a certeza de que existia na história, tal como no universo físico, uma ordem determinada pela Providência. Nesta perspectiva, a Parusia surgia menos como um acontecimento exaltante ou trágico do que como a sanção necessária do plano de Deus sobre a criação. Essa espiritualidade enformava a prática dos clérigos, a menos que dela constituísse o reflexo. Os melhores de entre eles consagraram todas as suas energias ao restabelecimento de uma observância regular e de uma digna celebração do culto. No seu conjunto, a Igreja da época

Digitalizado com CamScanner

parece menos projectada para o regresso glorioso do Salvador do que interessada em contribuir, dentro do seu campo de acção, para a realização do grande desígnio dos soberanos carolíngios: fazer prevalecer em todo o território a máxima da ordem.

Entre os séculos VIII e X, acaba por desaparecer uma certa concepção da fé cristã, caracterizada pela sua dimensão de mistério e pela expectativa dos últimos dias. É substituída por um conjunto de representações e de práticas de inspiração sensivelmente diferente. Não ver neste processo, tal como frequentemente ocorre, mais do que uma degradação do espírito religioso é uma atitude com a qual o historiador não se pode contentar. Mais do que formular um juízo de valor, compete-lhe constatar que do impacto do cristianismo sobre espíritos rudes e concretos nasceu um novo modo de relação com o divino. A descoberta do Cristo histórico, a valorização da vida moral, a importância concedida aos ritos e aos gestos constituem os fundamentos de uma espiritualidade que se desenvolverá plenamente nos séculos seguintes.

II – A IDADE MONÁSTICA E FEUDAL
(FINS DO SÉCULO X - SÉCULO XI)

No plano político, as décadas que enquadram o ano mil são marcadas pela dissolução, mais ou menos rápida segundo as regiões, do sistema político carolíngio e pela emergência das novas instituições de feudalidade e vassalagem. Elas correspondem aproximadamente àquilo que Marc Bloch designou como "a primeira idade feudal". No âmbito religioso, esta época pode ser caracterizada pela influência crescente exercida pela espiritualidade monástica sobre o povo cristão no seu conjunto. As duas ordens de factos encontram-se relacionadas: a Igreja dos tempos carolíngios era antes de tudo uma Igreja secular, dirigida pelo soberano e pelos bispos que, no interior das respectivas dioceses, exerciam a sua autoridade sobre os monges. Posteriormente às grandes perturbações ocorridas no Ocidente entre os fins do século IX e meados do século X, a ordem sacerdotal caiu em profunda decadência. O processo de secularização, já iniciado no século IX, acelerou-se com o incremento do feudalismo. O património eclesiástico foi frequentemente delapidado por prelados indignos ou dele se apropriaram leigos cúpidos, o estilo de vida dos clérigos aproximou-se cada vez mais do dos fiéis. Originários dos meios aristocráticos e elevados aos seus cargos por razões sobretudo políticas e económicas, os bispos viviam, na sua maioria, como grandes senhores e comportavam-se mais como potentados do que como homens da Igreja. Mesmo quando conservavam uma certa dignidade moral – o que frequentemente se verificou no Império, no tempo dos Otonianos –, encontravam-se absorvidos por tarefas de gestão dos seus bens temporais e pelas responsabilidades políticas que voluntariamente lhes confiavam

Digitalizado com CamScanner

soberanos e nobres. O clero rural, em grande parte constituído por servos libertos com a finalidade de serem os ministros do culto nas igrejas construídas pelos seus senhores, não primava pelos costumes nem pela instrução. A maioria exercia o seu ofício: nos campos, trabalhavam as terras que constituíam os bens de raiz da igreja paroquial e partilhavam a vida dos camponeses. Nas cidades, como se verifica por exemplo em Milão em meados do século XI, entregavam-se a toda a espécie de actividades profanas, como o tráfico de dinheiro, o jogo, a caça, etc. O programa de vida comum imposto ao clero urbano pelos reformadores carolíngios não foi completamente abandonado, mas em muitos locais a disciplina comunitária relaxou-se consideravelmente.

Os mosteiros foram igualmente atingidos por esta evolução. Muitos deles, confiados a abades leigos ou explorados por letrados sem escrúpulos, não escaparam à decadência. Todavia, foi ainda o monaquismo que melhor resistiu a esta grave crise que pôs em causa a própria existência da Igreja, ameaçada de dissolução simultaneamente pela secularização do clero e pela difusão do sistema da igreja privada. No coração das *Dark Ages* [1], abadias como Saint-Gall, Monte Cassino ou Saint-Riquier conseguiram manter, com algum esforço, a observância das regras e uma digna celebração do culto divino. Em todo o caso, foram os monges os primeiros a recuperar: na Borgonha, com a fundação de Cluny em 909, na Lorena onde Gorze (a partir de 933) e Brogne (cerca de 950) foram activos centros de renovação; finalmente, na Inglaterra, onde os esforços de Santo Ethelwold conduziram, por volta de 970, à promulgação da *Regularis concordia*, carta do monaquismo insular unificado e reformado. Após o ano mil, o movimento estendeu-se à Europa meridional: São Victor de Marselha tornou-se centro de uma importante federação monástica que se difundiu até à Itália, enquanto sob a influência do abade de Fruttuaria, perto de Turim, as correntes reformadoras penetraram nos países germânicos, através de São Brás e de Siegburgo. E é notável o facto de tais movimentos não procederem da vontade do poder central, como fora o caso relativamente às reformas

[1] Assim referido no original (*N. da T.*).

religiosas da época carolíngia. O regresso ao antigo fervor não é consequência de um programa administrativo de reorganização, mas antes a expressão das profundas aspirações da sociedade monástica a uma renovação espiritual.

É significativo que, em numerosos casos, tais mosteiros tenham sido fundados ou reformados por iniciativa de bispos ou de leigos notáveis. Com efeito, todos os cristãos daqueles tempos se encontravam convencidos da eminente dignidade do monaquismo e da sua superioridade relativamente aos outros estados de vida. Numa época em que construir uma igreja era considerado o acto entre todos mais meritório, parecia particularmente indicado instalar nela uma comunidade religiosa cuja oração fosse agradável a Deus. A essas motivações de ordem espiritual acrescentavam-se outras, ligadas às condições da vida política e social no Ocidente pós-carolíngio. No tempo de Carlos Magno e dos seus sucessores imediatos, a propriedade e a fundação dos mosteiros eram atributo dos suseranos. Nas abadias reais ou imperiais, como São Dinis, Farfa ou Fulda, rezava-se a Deus por eles. Os chefes dos principados territoriais que, a partir do século X, se edificaram sobre as ruínas do Império Carolíngio retomaram para si, com todas as outras, essa prerrogativa própria da realeza: na Normandia, na Flandres, tal como na Catalunha ou no ducado de Benevento, ergueram-se então imponentes mosteiros, atestando aos olhos de todos o poderio dos duques e condes, já então autónomos.

Por outro lado, a nova sociedade que se edificava no quadro feudal fez sua a ideologia das três funções, cujas primeiras menções na Idade Média remontam precisamente ao século X. Segundo o bispo Adalbéron de Laon, que, no início do século XI, deu uma formulação particularmente clara dessa visão de conjunto das relações entre os grupos sociais, o povo cristão é uno aos olhos de Deus, em virtude do baptismo por todos recebido; mas se a referência é feita à organização da cidade terrestre, ele integra efectivamente três "ordens": os *oratores* que oram, os *bellatores* que guerreiam e os *laboratores* que trabalham. Cada um destes grupos desempenha uma função específica, e nenhum deles pode subsistir sem os outros. Nessa sociedade solidária baseada na tripartição funcional, o clérigo ocupa um lugar privilegiado; com efeito, ele é

Digitalizado com CamScanner

nomeado em primeiro lugar, o que constitui o sinal de uma primazia de honra. Mas na perspectiva que é a nossa torna-se mais interessante realçar que tal classificação consagra a utilidade social da oração, indispensável para garantir a sobrevivência e a salvação do mundo. Ainda que as suas primeiras formulações se encontrem em textos redigidos pelos bispos, o esquema tripartido devia favorecer sobretudo os monges, que, aos olhos dos homens daquele tempo, eram aqueles que rezavam mais e melhor. Na medida em que constitui em *ordo* os especialistas da oração, esta taxinomia reflecte uma das tendências características da mentalidade do tempo, que consiste em fazer do religioso uma categoria à parte, situada fora da vida profana. Os verdadeiros *viri religiosi* são os cristãos que vivem fora do mundo e se santificam dando graças e louvor a Deus. Na época feudal, os principais centros espirituais do Ocidente foram comunidades de homens e mulheres que praticavam em conjunto o cristianismo com um grau de perfeição inacessível ao comum dos fiéis. Desde então, e até ao século XIII, todos os movimentos espirituais no seio da Igreja terão como ponto de partida ou de chegada a fundação de ordens religiosas.

O esquema tripartido não valoriza unicamente a função da oração; ele distingue também, entre os leigos, duas categorias diferentes: os guerreiros e os trabalhadores, ou, para falar em função das realidades sociais do tempo, os senhores e os camponeses; o facto de os primeiros serem nomeados na hierarquia das funções antes dos segundos não acontece de modo fortuito: esta classificação confirma que, se na sociedade cristã da época feudal o clero passa à frente dos leigos, entre estes os senhores precedem os seus homens. Precedência de modo algum teórica, já que os poderosos deste mundo beneficiavam de lugares privilegiados na igreja, tanto em vida, para acompanharem a missa, como depois da morte, para a sepultura. E, além disso, não vinha o sacerdote, todos os domingos, no fim do ofício, dar a beijar o corporal ao senhor do lugar? Mais profundamente, as atitudes religiosas fundamentais foram marcadas pelo domínio da classe feudal que, até mesmo no âmbito espiritual, impôs os seus modelos à sociedade no seu conjunto. O próprio gesto da oração – as mãos juntas – generalizado entre os séculos X e XII, reproduz o do vassalo que presta homenagem ao seu senhor. Quanto ao ritual da

investidura episcopal ou abacial, ele aproxima-se de tal modo da investidura do feudo que se acaba por assimilar a primeira à segunda.

Se a aristocracia leiga se distingue claramente da massa dos trabalhadores, ela vive, pelo contrário, em estreita simbiose com o clero, e sobretudo com os monges. Senhores e religiosos têm em comum o facto de serem os donos da terra e de não trabalharem com as mãos. Por outro lado, a maioria dos monges de coro era originária de famílias nobres: com efeito, em numerosos mosteiros, as crianças oferecidas pelos seus pais – os oblatos – só eram aceites se possuíssem um dote; além disso, para saberem ler latim, precisavam de ter estudado, o que nesta época só era possível – com algumas ilustres excepções – no meio senhorial. Assim, abadias e mosteiros constituíram refúgio para os filhos e filhas mais novos das linhagens aristocráticas, que encontraram na instituição monástica uma solução para os seus problemas sucessórios. Finalmente, a Igreja considera que a nobreza do sangue confere um prestígio sagrado, e cria uma predisposição natural para a santidade: "aqueles que são bem nascidos, há poucas possibilidades de que degenerem" na vida religiosa, escreve um cronista monástico do século XI [1]. Mede-se por todos estes sinais os estreitos laços que unem o meio senhorial e o mundo dos claustros. Desse encontro nasceu uma espiritualidade simultaneamente monástica e feudal que marcou a vida religiosa da sociedade ocidental de modo exclusivo até ao início do século XII, e cujos efeitos se farão sentir até ao fim da Idade Média.

1. A espiritualidade monástica

Nos séculos X e XI, todos os monges do Ocidente seguem a regra de São Bento, de tal modo que é possível falar do monaquismo como de uma entidade. Na prática, tal não excluía uma certa maleabilidade, ou até mesmo uma relativa diversidade de uma para outra abadia, sendo a adaptação da regra às condições locais e às intenções dos fundadores assegurada por zeladores de costumes que dirigiam concretamente a

[1] *Annales de Quedlindburg*, M.G.H.S.S., III, p. 54.

Digitalizado com CamScanner

existência quotidiana. Mas era a regra beneditina, venerada e intocável, que fixava os grandes princípios e as formas da vida religiosa. Esse monolitismo, imposto pela legislação carolíngia, encontrava-se perfeitamente adaptado a uma sociedade ainda simples e estática.

a) *Oração e liturgia: o exemplo de Cluny*

O fascínio exercido pela vida e pela espiritualidade monásticas é muito facilmente compreensível numa civilização para a qual o acto religioso por excelência era o culto prestado a Deus. Tal como escreve Marc Bloch, "nesta sociedade cristã, nenhuma função de carácter colectivo se mostrava mais indispensável que a dos organismos espirituais. Não nos deixemos enganar: enquanto espirituais. O papel caritativo, cultural, económico dos grandes capítulos catedrais e dos mosteiros bem pode ter sido efectivamente considerável. Aos olhos dos contemporâneos, não passava de acessório'' [1]. Verdadeira cidadela da oração, o mosteiro é o lugar por excelência onde Deus é adorado.

Mas nem sempre assim fora, e o próprio São Bento não havia concedido um lugar privilegiado à vida litúrgica. Aos seus olhos, o monge era antes de tudo um penitente que entrara na vida religiosa para chorar os seus pecados e para se colocar sob a direcção espiritual do abade. Foi na época carolíngia, particularmente com Bento de Aniane, que a função de oração se tornou preponderante no monaquismo. Deveu-se aos primeiros tempos do feudalismo, e em especial a Cluny, ter-se levado essa tendência até às suas últimas consequências. Fundado em 910 pelo abade Bernon com o apoio de Guilherme da Aquitânia, aquele mosteiro da Borgonha não tardaria a estender a sua influência a boa parte do Ocidente, desde a Inglaterra até à Itália. Directamente ligado à Igreja Romana, constituiu, desde os fins do século X ao início do século XII, a mais importante congregação religiosa da cristandade e, graças a uma notável série de abades, a sua influência foi considerável em todos os meios sociais. É certo que o monaquismo da época feudal está longe de se reduzir a Cluny, e mantiveram-se bem vivas outras tradições espirituais, particularmente na Alemanha e na Itália. Mas não é excessivo que se veja em Cluny a expressão mais autêntica das aspirações espirituais da sociedade feudal.

[1] Marc Bloch, *La Société féodale*, t. I, 1939, p. 139.

Embora os cluniacenses sejam beneditinos como os outros monges desta época, o ritmo e a organização da sua vida são, em larga medida, originais. Assim, enquanto São Bento, em fins do século XI, fixava em quarenta o número dos salmos recitados todos os dias, esse número elevava-se a duzentos e quinze em Cluny. A regra previa a leitura de um saltério por semana. No tempo do abade Odilon, era a Bíblia inteira que devia ser lida ao longo de um ano[1]. Finalmente, as disposições do fundador instituíam um equilíbrio aproximado entre os diversos aspectos da vida monástica: quatro horas para a leitura dos textos sagrados e dos autores eclesiásticos (*lectio divina*), três horas e meia para a liturgia e seis horas para o trabalho. Nos mosteiros cluniacenses, este era reduzido a algumas actividades simbólicas e muito breves, sendo o essencial do tempo consagrado à oração litúrgica e à leitura meditada das Escrituras.

Esta preponderância do *opus Dei* manifesta-se sobretudo através do prolongamento do ofício. Lições muito longas – excertos de textos da Bíblia e dos Padres da Igreja – vieram intercalar-se entre as partes cantadas. Por outro lado, embora Cluny não tenha inventado os ofícios supererrogatórios, isto é, suplementares e não exigidos pela regra, foi aí que eles tiveram a sua origem, e daí se difundiram pelas casas que lhe obedeciam; versículos e colectas foram acrescentados aos salmos, por exemplo na *Trina oratio* recitada em honra da Trindade. Também se multiplicaram os sufrágios (uma antífona, um versículo, uma oração), as ladainhas, etc. Em suma, a liturgia viu-se enriquecida com gestos e actos que visavam acentuar-lhe o carácter dramático: uma parte dos salmos era recitada com os monges deitados por terra, e quando, na Sexta-Feira Santa, se lia o Evangelho da Paixão, dois monges agarravam em pedaços de tecido colocados sobre o altar e rasgavam-nos quando eram proferidas as palavras: "*Diviserunt sibi vestimenta sua*". O ofício estende-se igualmente no espaço, e a liturgia torna-se peregrina: já no século IX, em

[1] Ph. Schmitz, "La liturgie de Cluny", in *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, pp. 83-99.

Digitalizado com CamScanner

Saint-Riquier, por ocasião das grandes festas, os monges se dirigiam em cortejo da igreja abacial para uma outra. Em Cluny, uma procissão solene levava-os duas vezes por dia desde a basílica até à igreja de Santa Maria, onde eram cantadas as vésperas.

A par do ofício, salmodiado em coro, a missa ocupava um importante lugar na vida e na espiritualidade dos monges. Em Cluny havia diariamente duas missas conventuais: a da manhã, celebrada em Santa Maria, e a missa solene, cantada no altar-mor da basílica após a hora sexta. Também aí eram frequentes e possíveis as ampliações litúrgicas: canto do *Introito*, repetido três vezes, desenvolvimento do *Kyrie*, e sobretudo adjunções ao *Alleluia* de uma prosa e uma sequência, textos em verso que explicitavam em termos líricos o sentido do mistério que a liturgia do dia colocava especialmente em destaque. A isso se acrescentavam as missas próprias, ditas pelos monges que eram sacerdotes – isto é, a maioria dos residentes nas grandes abadias – para as quais havia sido necessário multiplicar os altares e, por conseguinte, as capelas laterais em torno do deambulatório. Tais cerimónias faziam-se acompanhar por incensamentos e aspersões de água benta. Tudo contribuía para criar uma ambiência sagrada que, pelo fausto das celebrações, deveria permitir à alma a sua ascensão até ao plano do sobrenatural. Não se negligenciava a oração individual, e os religiosos não eram obrigados a participar colectivamente em todos os ofícios. No entanto, a oração litúrgica e comunitária continuava a constituir o essencial: grupos de monges sucediam-se no coro, tal como batalhões de soldados na linha de fogo, procurando oferecer a Deus um louvor ininterrupto e um sacrifício que lhe pudesse ser agradável. Só a realização de tão alto desígnio fornecia a justificação para o fardo, de peso sempre crescente, das observâncias rituais.

Na espiritualidade monástica da época feudal, a oração litúrgica não é unicamente um acto de louvor, mas também de intercessão e de súplica. Cerca do ano mil, assiste-se efectivamente, e por toda a parte, a uma espectacular multiplicação das missas votivas, celebradas por intenções particulares. Em Cluny, a primeira das duas missas conventuais era sempre cantada pelos defuntos. No ofício de matinas, eram recitados quatro salmos em intenção dos familiares da abadia, outros

pelo rei, etc. Rezava-se sobretudo cada vez mais pelos mortos, e partes inteiras do ofício eram ditas em sua intenção. De resto, foi o abade Odilon quem, nos fins do século X, instituiu a comemoração da festa dos Fiéis Defuntos, ou dia de Finados, a 2 de Novembro. Além disso, existiam cadeias de oração entre os mosteiros, que comunicavam entre si os seus obituários e neles faziam constar os nomes dos monges recentemente falecidos nas abadias associadas, a fim de os referirem nas suas preces. Benfeitores leigos, suseranos ou nobres, podiam igualmente figurar neles. Tratava-se de uma honra muito desejada e que valia bem os importantes sacrifícios materiais realizados com tal intenção, particularmente sob a forma de doações piedosas. Para garantirem essa função de intercessão sobre o mundo, os monges procuravam patrocínios e apoios. Daí a crescente importância do culto litúrgico dos santos: em Cluny, o santoral gregoriano enriqueceu-se com numerosos ofícios de santos franceses; todos os dias se recitava o ofício de todos os santos, e a missa solene era antecedida pela leitura das ladainhas. No dia da sua festa, lia-se a sua Paixão na totalidade – se se tratava de um mártir – ou a sua Vida, no caso de um confessor. O texto que devia ser lido na ocasião – tal é o sentido da palavra lenda – ocupava as oito primeiras lições das matinas, nas quais se implorava muito particularmente pelo seu eterno descanso.

Em última análise, o significado desta liturgia simultaneamente solene e exuberante só poderá ser compreendido se se considerar a oração monástica como uma arma que o monge utiliza prioritariamente contra si próprio, para combater as tentações e em particular a *acedia*, essa lassidão espiritual que espreita mais que qualquer outra aqueles que aspiram à perfeição. Prosseguindo virilmente pelo estreito caminho da observância da regra, ele pode, todavia, vencer as armadilhas que lhe são colocadas pelo "inimigo antigo", isto é, o Demónio. Resta-lhe então a sua luta quotidiana, que consiste em salvar da perdição e do fogo eterno, através da oração, o maior número possível de almas. Esta luta de todos os momentos contra as forças do mal produz frutos espirituais variados, dos quais a comunidade cristã beneficia em virtude da reversibilidade dos méritos: repouso da alma garantido aos defuntos e em particular às almas do purgatório, paz aos vivos, fecundidade da terra, vitória para os

Digitalizado com CamScanner

reis e para os príncipes fundadores. Escola do serviço divino, o mosteiro é também o lugar onde se obtêm, à força de orações, graças sobrenaturais que recaem sobre toda a sociedade.

b) *Vida angélica e desprezo pelo mundo*

Reter exclusivamente, da espiritualidade monástica dos séculos X e XI, o lugar que nela ocupavam a oração e a luta contra as forças do mal seria apresentar uma visão inexacta. Aos olhos dos homens desse tempo, a vida do claustro evidenciava-se como superior a tudo o que a terra oferecia de grande e de bom, e isso também porque aquela constituía um estado privilegiado, permitindo o regresso da criatura ao seu Criador por meio de um serviço fiel a este. Certamente que essa comunhão com os habitantes do céu só deveria ocorrer plenamente no fim dos tempos, mas tinha o seu início já neste mundo. O monge medieval, como bem demonstrou J. Leclercq, é animado pelo desejo de Deus e da pátria celeste [1]. Pela oração litúrgica, ele esforça-se por reunir a sua voz aos coros dos anjos; pela prática da ascese e da mortificação, procura levar uma vida angélica, longe dos prazeres e das tentações deste mundo. O mosteiro, onde se pratica a observância da regra, transforma-se numa antecipação do paraíso, um pouco de céu sobre a terra.

Esta dimensão escatológica do monaquismo permite compreender o lugar ocupado pela leitura e pela meditação da Bíblia na sua espiritualidade. O Antigo Testamento desempenha aí um papel importante, na medida em que nele se encontra uma prefiguração da derradeira fase da história da salvação inaugurada pela Encarnação: relativamente à Parusia, isto é, ao regresso glorioso de Cristo no fim dos tempos, o povo de Deus encontra-se na mesma situação que outrora Israel, no que se refere à vinda do Messias através da carne. Todavia, na história do povo judeu procuram-se menos os modelos morais, como acontecia na época carolíngia, do que as atitudes espirituais adequadas ao clima de tensa orientação para os fins derradeiros, que caracterizou a vida religiosa dos

[1] Em particular no seu grande livro, *L'Amour des lettres et le Désir de Dieu*, Paris, 1957.

monges desses tempos. Para estes, com efeito, não se tratava de modo algum de um tema literário, e a busca de Deus inscrevia-se no seu programa quotidiano: não tinha a *lectio divina*, como finalidade, conduzir o espírito até à meditação, a fim de o fazer chegar, ainda na terra, à contemplação do mistério divino?

A expectativa escatológica traduziu-se assim, entre os monges, numa vontade de purificação pessoal e colectiva, que se achou na origem da maior parte dos movimentos reformadores da época. Grandes abades como Guilherme de Volpiano ou São Pedro Damião foram animados pelo desejo ardente de fazerem do mundo dos claustros uma sociedade perfeita, verdadeira antecipação neste mundo do reino de Deus. Essa tendência manifestou-se com uma muito especial nitidez em Cluny, no século XI. Sem abuso de linguagem, a espiritualidade cluniacense pode ser qualificada de triunfalista, de tal modo as noções de pecado e de resgate lhe foram menos familiares que a contemplação da glória e da majestade divinas. Não é certamente por acaso que São Hugo fez retirar do canto do *Exultet* as palavras: "*O felix culpa!*", exaltação paradoxal do pecado de Adão, considerado como o ponto de partida da Redenção. Num clima espiritual mais impregnado do mistério da Transfiguração que do da Encarnação, e no qual o mosteiro surgia como a antecâmara do céu, o significado desse realismo sobrenatural já não era compreendido. As concepções artísticas de Cluny, e de um modo geral dos monges negros, decorrem do mesmo estado de espírito: nada é demasiado belo nem demasiado luxuoso para a casa de Deus, onde o brilho do ouro, a cintilação das luminárias e o perfume do incenso concorrem para dar aos que nela penetram um antegosto dos esplendores da corte celeste.

Considerando-se como a vanguarda do povo de Deus, chegada já às portas do Reino, os monges tiveram por vezes tendência para a depreciação dos outros estados de vida no seio da Igreja. Convencidos de que detinham os penhores da salvação, chamaram os melhores cristãos, e em especial os grandes leigos, a virem reunir-se-lhes na paz do claustro para aí abraçarem a vida monástica. No seio das abadias constituiu-se assim uma nova aristocracia espiritual, pouco diferente no seu recrutamento da que, na mesma época, impunha a sua autoridade aos humildes no seio da sociedade profana.

Digitalizado com CamScanner

Assim se compreende que numerosos textos espirituais medievais apresentem a entrada no claustro como um acontecimento tão ou mais importante do que o baptismo. Não é o mosteiro, simultaneamente, o memorial da Jerusalém histórica, até mesmo em certos elementos da sua arquitectura, e a prefiguração da Jerusalém celeste? Em todo o caso, os seus habitantes participam da dignidade dos filhos de Sião e beneficiam das graças próprias dos lugares santificados pela vida do Senhor. A conversão que implica a profissão religiosa é sentida como uma passagem para além da condição terrestre. Fazer-se monge é, ao mesmo tempo, recuperar o estado original de perfeição e antecipar a vida futura; é também recusar o mundo, a fim de edificar o homem novo chamado a ocupar o seu lugar junto de Deus.

A contrapartida para esta aspiração às coisas do alto é a tendência, muito marcada, na maioria dos autores espirituais da época, para desprezarem as terrenas. Trabalhos recentes, em especial os de R. Bultot, acentuaram insistentemente essa depreciação sistemática das realidades temporais e carnais, a qual vai muito mais longe que uma simples prevenção contra os abusos resultantes de um uso imoderado dos bens deste mundo. Santo Anselmo, João de Fécamp, Bernardo de Morlaas e ainda muitos outros defenderam nos seus tratados o desprezo pelo mundo (*contemptus mundi*), e exprimiram um juízo fundamentalmente pessimista sobre as realidades temporais, as actividades terrenas e o amor humano, isto é, sobre a vida profana na sua globalidade. Pelo contrário, os mesmos autores exaltam a vida monástica, apresentada como a forma autêntica da experiência cristã e como única via de salvação. Com efeito, a seus olhos o mundo é cheio de ilusões e de ocasiões de pecado. Assim, mais vale renunciar às criaturas e viver nesta terra como peregrino e como estrangeiro: é pelo exílio que se ganha o Reino. Os autores espirituais do século XI estão convencidos de que existe uma incompatibilidade absoluta entre a vida religiosa e as preocupações, ocupações ou negócios do mundo. Só a paz do claustro e a disciplina regular garantem o *otium*, isto é, a tranquilidade que torna possível a vida interior.

Esta visão do mundo baseia-se num teocentrismo absoluto: já que Deus representa todo o bem, é vão tentar perseguir realidades terrestres, as quais decepcionam e apresentam riscos de pecado: "Unicamente sen-

sível à desproporção entre Deus e o ser finito, a espiritualidade monástica desqualifica este na ordem dos valores sem se interrogar sobre a sua essência e a sua significação próprias." (R. Bultot)[1] A condenação do "mundo", que constitui um dos temas maiores do Evangelho segundo São João, é interpretada pelos autores monásticos como um juízo negativo incidindo sobre a totalidade da criação.

Tal desconfiança, se assim a designarmos, relativamente às realidades humanas, poderá parecer muito surpreendente a um homem do século XX, sobretudo se se tiverem em conta, a título de comparação, certos decretos fundamentais do Concílio Vaticano II. O papel do historiador não consiste em opor esses textos aos dos monges da época feudal, mas antes em procurar compreender e explicar as suas contradições, que não são mais do que aparentes. Neste âmbito, é essencial darmo-nos conta de que os autores espirituais do século XI foram tributários da sua própria leitura da Bíblia: na Vulgata, as oposições dos textos eram endurecidas e empobrecidas por traduções inadequadas; é assim que a antítese semítica entre a Carne e o Espírito nela se reduz a um antagonismo entre o corpo e a alma, quando aquela abrange, efectivamente, realidades muito mais complexas. Por outro lado, apropriaram-se com excessiva frequência, e sem discernimento, dos conceitos filosóficos da Antiguidade, veiculados pela literatura patrística, por exemplo a definição da ascese como uma busca da insensibilidade, mais inspirada no estoicismo do que no Evangelho, ou a oposição platónica entre a contemplação e a acção. O fraco nível da cultura medieval não permitiu que fosse feita a triagem que se impunha no seio de tão compósita herança.

Por outro lado, certos conceitos fundamentais da espiritualidade monástica não são desprovidos de ambiguidade: a "vida angélica", tão defendida pelos autores espirituais, será a simples aspiração à unidade em Deus ou igualmente a recusa da condição humana, e particularmente da sexualidade? Tomando à letra certas passagens de Santo Agostinho – um dos autores mais lidos desses tempos –, este refere-se a monges

[1] R. Bultot, "Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde", *Revue thomiste*, 64, 1964, p. 546.

Digitalizado com CamScanner

que por vezes se deixaram deslizar para o gnosticismo e até para o dualismo, ao qual os inclinava a sua experiência ascética. Para eles, com efeito, o mundo não é mais do que uma realidade sem consistência própria, simples reflexo degradado de um mundo celeste onde se encontra a sua verdade. Na sua história, retém-se menos aquilo que se constrói do que aquilo que o aproxima do seu fim. Domínio do transitório e do contingente, o criado não deve suscitar apego, sequer estima, mas antes desprezo e fuga. Repudiando o mundo terrestre, a espiritualidade monástica do século XI projectou de algum modo o mal para fora do homem a fim de o situar nas coisas, conferindo-lhe assim uma realidade objectiva e premente. Longe de anular o inimigo, ela não fez mais que reforçar o seu domínio sobre os espíritos.

No entanto, seria necessário atenuar a rigidez dos juízos formulados sobre o mundo, por um certo número de autores espirituais, no que contêm de absoluto e de contundente, considerando as motivações que a tal os conduziram. Com efeito, a condenação sem apelo das realidades terrestres situa-se, em geral, num contexto polémico. Na sua maioria, os escritos sobre o desprezo pelo mundo foram redigidos no século XI e no início do século XII, numa época em que a luta contra a simonia se encontrava no primeiro plano das preocupações; acontece que os valores profanos eram de tal modo honrados pelo clero simoníaco que se tornava inútil recordar-lhes a sua importância. Além disso, no cerne do combate travado pelas forças vivas da Igreja com a finalidade de a arrancar ao domínio dos imperadores e à dissolução feudal, a fuga do mundo, preconizada pelos monges, surge menos como uma evasão da vida social e da acção temporal do que como um juízo incidindo sobre certas estruturas opressivas que se constituíam como obstáculo ao desenvolvimento religioso e à caridade. Nesse caso, o *contemptus mundi* traduz frequentemente "a recusa de compromisso com uma sociedade política talvez menos cristã do que o mais laico dos nossos estados"[1]. Assim, num tratado atribuído a Santo Anselmo, encontramos uma severa crítica da domesticação dos prelados pelo rei de Inglaterra e da violência sem

[1] Cf. J. Batany, "L'Eglise et le mépris du monde", *Annales E.S.C.*, 20, 1965, pp. 218-228, e a resposta de R. Bultot nos *Annales E.S.C.*, 22, 1967, pp. 219-228.

peias da cavalaria. Nesse caso preciso, o "desprezo do mundo" é mais a expressão da rejeição de uma dada sociedade do que uma depreciação sistemática das realidades profanas.

Por outro lado, convém interrogarmo-nos sobre o que poderia de facto representar o mundo para o homem da primeira idade feudal, independentemente de toda a influência ideológica transmitida pela cultura. Para qualquer lado que se voltasse, em seu redor só encontrava violência e injustiça, e era-lhe muito difícil encontrar valores positivos no seio da sociedade profana: poucos casamentos com base no amor, inexistência – ainda – de uma cultura leiga digna desse nome, ausência de progressos técnicos ou científicos. O próprio Estado constituía menos a forma política da cidade temporal que uma ordem sacra culminando na pessoa do imperador ou do rei, ungido do Senhor e seu representante sobre a terra. Assim, a famosa Querela das Investiduras, que em fins do século XI e inícios do XII opôs os papas aos soberanos germânicos, não é – tal como demasiadas vezes ouvimos dizer – um conflito entre o poder espiritual e a autoridade laica, mas antes uma luta sem trégua entre duas ordens sagradas rivais. Num mundo cuja ordem era estabelecida pela Providência e a organização política e social regida por modelos transcendentes, a própria noção de temporal carecia de sentido. Não se pode então censurar os monges por terem sido incapazes de elaborar uma espiritualidade para os leigos, ''quando não existe laicado, pela própria inexistência de um mundo que permita encontrar-lhe a especificidade'' [1].

Finalmente, na prática, nem os monges, nem mesmo os eremitas – os quais, no entanto, parecem ter praticado à letra o desprezo do mundo – foram totalmente estranhos ou hostis às realidades humanas. A depreciação incontestável das realidades terrestres na espiritualidade monástica surgiu frequentemente temperada por um profundo sentido das coisas e dos homens. As abadias da época feudal não cortaram relações com a vida social: nos grandes mosteiros germânicos, e mesmo em França, nos pequenos priorados, muitos filhos da aristocracia recebiam uma

[1] L.-J. Bataillon e J.-P. Jossua, "Le mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 51, 1967, pp. 23-38.

Digitalizado com CamScanner

instrução elementar, sem que todos eles se destinassem necessariamente à carreira eclesiástica. Por outro lado, a espiritualidade cluniacense não exigia do homem que este renunciasse a ser ele próprio, mas que consagrasse a sua vida ao serviço de Deus. Segundo a adequada fórmula de Étienne Gilson, "Cluny recebe-nos tais como somos, menos como almas do que como homens, e é com a ajuda do nosso corpo, não contra este, que conta salvar-nos" [1]. Aceitar o homem tal como ele é, consiste, nesta perspectiva, em não esperar dele façanhas ascéticas ou mortificações excessivas; é também considerar que a riqueza, o poder ou a beleza, longe de constituírem em si mesmos obstáculos ao amor de Deus, podem concorrer para o louvor da sua glória e para o serviço da sua causa. Assim, ultrapassada uma primeira fase rigorista, a atitude dos cluniacenses relativamente à sociedade do seu tempo foi marcada por uma preocupação de compreensão e de abertura, aliás favorecida pelos laços de parentesco e solidariedade que não tardaram a estabelecer-se entre os abades da casa-mãe e os grandes deste mundo, cuja acção aqueles se esforçaram por influenciar. Mas a simpatia imbuída de indulgência manifestada para com os leigos não teve como alvo exclusivo as classes dirigentes: o abade Odilon desempenhou um grande papel na difusão do movimento de paz, e não podemos esquecer que Abelardo, perseguido por São Bernardo, só veio a encontrar refúgio para morrer em paz junto de Pedro, o Venerável; a carta que este escreveu a Heloísa para lhe anunciar a morte do seu esposo constitui, aliás, uma obra-prima de delicadeza e humanidade.

Esta confrontação entre a teoria e a prática dos meios monásticos nas suas relações com o mundo permite constatar a complexidade do problema. Por um lado, mostra a existência de uma doutrina espiritual coerente, situando a perfeição cristã num ideal de afastamento da vida terrestre e de recusa a certos aspectos da condição humana: vida angélica, paraíso reencontrado fora do século, existência puramente contemplativa. Por outro, surge a preocupação dos monges do século XI com a sua acção sobre a sociedade que os rodeia, levada por vezes até à aceitação, sem dificuldade, dos seus valores e das suas estruturas. De facto, tais

[1] E. Gilson, "Le message de Cluny", in *A Cluny*, Dijon, 1950, p. 30.

atitudes não são contraditórias. Em certos momentos, para transformar o mundo poderá ser mais eficaz sair dele do que nele permanecer, e por vezes encontramos melhor o homem afastando-nos da multidão do que permanecendo integrados nela. Terá sido por acaso que tão grande número de abades – e muito especialmente os de Cluny – desempenharam o papel de árbitros nos conflitos políticos da época, tanto a nível local como no âmbito da cristandade? Quanto aos eremitas que se refugiavam no fundo das florestas para fugirem do mundo, já ninguém ignora o papel por eles desempenhado no desbravamento de terras, bem como na abertura de estradas, na assistência aos viajantes e na evangelização das populações rurais. Torna-se assim possível avaliar a dificuldade encontrada em proceder à apreciação equilibrada de uma espiritualidade que muitas vezes valorizava, nos factos, realidades que depreciava no plano dos princípios.

2. A influência da espiritualidade monástica

Feitas todas estas reservas – e elas são importantes –, nem por isso deixa de ser verdade que a ideologia dos monges teve mais influência sobre a espiritualidade da época feudal do que a sua *praxis*. O ideal monástico exerceu um fascínio incomparável sobre todos os espíritos do tempo, mesmo os mais rudes, e certos temas espirituais caros aos cenobitas foram retomados e amplificados por outros, clérigos ou leigos, que os levaram ao extremo.

a) *Vida profana e vida religiosa*

Com efeito, começa a impor-se nesta época aos cristãos do Ocidente a ideia de que existe uma incompatibilidade entre a vida no mundo e o estado religioso. O clero secular é o primeiro a sofrer o impacto das doutrinas ascéticas elaboradas nos claustros, as quais modificaram a própria concepção do sacerdócio. As reformas monásticas do século X haviam-se empenhado em restabelecer nas abadias a prática da continência. As medidas tomadas para esse efeito não eram unicamente inspira-

Digitalizado com CamScanner

das em motivos disciplinares. Em Cluny, por exemplo, a partir de meados do século X, desenvolveu-se uma espiritualidade eucarística que conferia um lugar central a Cristo salvador, presente no sacramento do altar: só recebendo o "verdadeiro corpo de Cristo" se pode fazer parte do seu corpo místico. Mas para aceder à eucaristia e, por maioria de razões, para consagrar a hóstia, é absolutamente necessário ser-se puro. Daí que Odon de Cluny, no seu grande poema *Occupatio*, faça da castidade uma necessidade absoluta para os monges e afirme a incompatibilidade entre função sacerdotal e concubinato.

Na época em que foram expressos, tais pontos de vista surgiam como ousadas antecipações. Cerca de 1010, não previa o bispo Burchard de Worms, no seu penitencial intitulado *Corrector sive medicus*, castigos para leigos que se recusassem a assistir ao ofício celebrado por um padre casado ou em estado de concubinato? Mas, a partir do segundo terço do século XI, um pouco por toda a parte, são referidos fiéis que põem em dúvida a validade dos sacramentos ministrados por padres incontinentes. Em Milão, por volta de 1050, os patarinos foram mais longe, boicotando os ofícios celebrados por padres "nicolaítas" e obrigando-os ao respeito pela castidade, fundamental, na sua opinião, para o estado sacerdotal. A reforma gregoriana, por seu lado, adoptou estes conceitos, e fixou durante vários séculos o novo modelo do sacerdote, baseado num ideal de pureza e de separação. Para Gregório VII, com efeito, o que celebra o sacrifício da missa deve ser à imagem de Cristo, e a castidade do filho de Deus postula a do ministro do culto. Consagrado ao serviço permanente de louvor oferecido por Jesus ao Pai do céu, o padre na Terra deverá viver separado dos fiéis e deve renunciar a tudo o que possa haver de profano na sua existência. É-lhe recomendado levar uma vida comum, unitária, adaptada à função de oração que ele assegura a toda a Igreja e que, aliás, facilitará a observância da continência. Castidade, vida comunitária e serviço litúrgico constituem, a partir de então, três aspectos fundamentais do estado sacerdotal.

De resto, eram numerosos os padres que não haviam esperado pelo apelo do papa para modificarem o seu estilo de vida. A partir do segundo terço do século XI, a vida canónica, isto é, comunitária, foi restaurada ou instaurada em muitos locais, particularmente nas regiões meridionais

(por exemplo, em San Frediano de Lucques, São João de Latrão e Saint-Ruf, perto de Avinhão). Outros clérigos, afrontando a hostilidade dos seus confrades, escolheram a retirada para o deserto. Assim, vemos proliferar, por todo o Ocidente, diversas formas de eremitismo clerical, enquanto o clero secular, no seu conjunto, sofria a influência da espiritualidade monástica. O que foi efectivamente realçado pelos adversários da Reforma, desde os padres milaneses ao Anónimo dito de Iorque, ao censurarem ao papado o facto de pretender impor ao clero secular um estilo de vida e exigências morais que não correspondiam à vocação específica do seu *ordo*. O argumento não era destituído de valor, mas como aqueles que o fizeram valer se apoiavam nos príncipes temporais, foram englobados no descrédito que então atingia os clérigos "simoníacos e nicolaítas".

A mais grave consequência da difusão da espiritualidade monástica foi, sem qualquer dúvida, a depreciação profunda e duradoura do estado laico. Atingido por uma dupla inferioridade, religiosa e cultural, o laicado definiu-se negativamente pela sua exclusão do universo do sagrado e da cultura erudita. Num mundo onde a vida cristã se identificava com a vida consagrada, a grande maioria dos baptizados encontrava-se menos bem colocada do que os religiosos, na perspectiva da salvação. A distinção entre monges, clérigos e leigos não era certamente nova na Igreja. Já Gregório, o Grande, inspirando-se numa passagem do profeta Ezequiel (19, 14), dividira os cristãos em três categorias em função das instituições eclesiásticas: *conjugati* (os esposos), *continentes* (os religiosos), *predicatores* (o clero secular). Este esquema foi retomado nos meios monásticos no século X, mas numa perspectiva diferente. Foi assim que pouco antes do ano mil o abade Abbon de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) podia escrever: "Entre os cristãos de ambos os sexos, sabemos bem que existem três ordens e, por assim dizer, três graus. O primeiro é o dos leigos, o segundo o dos clérigos, o terceiro o dos monges. Ainda que nenhum dos três seja isento de pecado, o primeiro é bom, o segundo melhor, o terceiro excelente." [1] Para este autor, como para muitos outros

[1] Abbon de Fleury, *Apologeticus ad Hugonum et Rodbertum reges Francorum*, *P.L.*, 139, 463.

Digitalizado com CamScanner

da sua época, a classificação dos tipos de cristãos não visa unicamente distinguir entre três modos diferentes de estar na Igreja, mas constitui também um esquema hierárquico, baseado na ideia de uma remuneração variável segundo os estados de vida. Retomando os números indicados por Cristo na parábola do semeador, (Mat. 13, 8), a propósito do rendimento da sementeira, a literatura espiritual do tempo afirma claramente a superioridade da vida monástica (100 para 1) sobre o estado clerical (60 para 1) e laico (30 para 1). Esta escala de valores não é universal, e ao longo de toda a Idade Média existiu polémica entre clérigos e monges relativamente ao primeiro lugar. Mas todos estavam de acordo quanto ao lugar a atribuir aos leigos – o último. A hierarquia dos estados de vida baseia-se, efectivamente, no postulado de que a condição carnal é má: quanto maior o afastamento da carne – aqui identificada com a sexualidade –, maior a perfeição. Nesta perspectiva, o matrimónio, sendo embora um sacramento, não tem um valor positivo; não passa de um remédio para a concupiscência e uma concessão à fraqueza humana [1]. De resto, não se encontram as próprias relações conjugais manchadas de pecado, tal como Santo Agostinho o afirmara contra Pelágio? Na perspectiva escatológica, que continua a ser a do monaquismo, a continência, e, sobretudo, a virgindade constituem os fundamentos da vida religiosa.

Esta visão pessimista da condição dos leigos e do seu papel na Igreja não tem origem num reduzido número de autores isolados ou extremistas. Ela é partilhada pelos próprios fiéis, que só vêem salvação na união tão estreita quanto possível com o mundo dos religiosos. Os cavaleiros oferecem os seus filhos como oblatos aos mosteiros. Aqueles que permanecem no mundo temporal associam-se às mais prestigiadas abadias, no seio de sociedades ou de irmandades de oração; como contrapartida de doações pias, que em geral revestem a forma de ofertas em bens de raiz, obtêm a possibilidade de ficar inscritos em livros onde figuram os nomes daqueles por quem os monges rezam todos os dias, e nos seus obituários. Cluny não inventou este tipo de associações, mas deu-lhes

[1] *Ibid.*: "No que se refere ao estado conjugal, só por indulgência ele é permitido, a fim de se evitar que o homem, na idade em que as tentações devidas à fragilidade da carne são fortes, venha a cair numa situação ainda pior."

um considerável desenvolvimento, em particular nos meios aristocráticos. E mais: difundiu-se no século XI, entre os fiéis, o costume de solicitar o hábito religioso por ocasião de uma doença grave. Disso nos fornece um belo exemplo o cronista monástico Orderico Vital, referindo Ansolde de Maule, antigo companheiro de armas de Roberto Guiscard. Após cinquenta e três anos de cavalaria, e sentindo chegar a morte, dirigiu-se nestes termos a sua mulher: "Graciosa irmã e amável esposa Odeline, durante mais de vinte anos a bondade divina permitiu-nos viver um com o outro. Eis que me inclino para o meu fim. Quer queira, quer não, parto para a morte. Aceitai o meu desejo de me fazer monge, de renunciar às pomposas roupagens do mundo temporal, a fim de revestir o negro hábito do santo padre Bento. Assim, senhora, libertai-me, peço-vos, das minhas obrigações conjugais para que, aliviado do fardo das coisas mundanas, mereça a honra de receber o hábito e a tonsura monástica." Tendo a esposa dado o seu acordo, ele pôde realizar o seu desejo e imediatamente foi revestido do hábito. Três dias passados morreu, após o que "foi sepultado com Cristo para ressuscitar com ele" [1]. O facto de morrer em estado de vida monástica garantia, efectivamente, uma participação plena e total nos sufrágios, orações e graças dos religiosos, sendo a única condição a renúncia ao matrimónio e o despojamento das suas "honras" e bens. Para um leigo, o caminho da salvação passa pela tripla recusa do poder, do sexo e do dinheiro, o que é a própria negação do seu estado. Mas o espírito medieval, inclinado às oposições contrastantes, só reconhece a conversão total. Só através da renúncia absoluta o cristão pode esperar tornar-se agradável a Deus.

Assim, até mesmo aqueles que, por necessidade, permanecem no mundo temporal, se vão esforçando por imitar as observâncias monásticas, caso se preocupem de algum modo com o além. *La Vie de saint Géraud d'Aurillac*, composta em meados do século X pelo abade Odon de Cluny, apresenta-nos o exemplo de um grande senhor que atingiu a perfeição, embora vivesse no mundo secular. Mas não haja dúvidas: não encontramos em São Géraud nenhum ideal de santidade leiga. Odon apresenta-o permanentemente como alguém que deseja ser monge, e que

[1] Orderico Vital, *Hist. eccles.*, V, 20.

Digitalizado com CamScanner

só as constrangedoras obrigações deste mundo impediram de partilhar o claustro; mostra-o praticando a castidade e recusando-se a combater com as armas, porque a seus olhos a violência é má; quando os inimigos o atacam e não pode recusar o combate, faz molinetes com a espada e finge combater, procurando não ferir ninguém. A sua vida religiosa é ritmada pela alternância entre leituras e orações. São Géraud, por mais cavaleiro que se mostre, vive no mundo secular como um monge [1].

Longe de se limitar às camadas superiores da sociedade, o fascínio exercido pelas tendências ascéticas da espiritualidade monástica estendeu-se no século XI à generalidade dos leigos, tal como podemos constatar na ideologia dos movimentos de paz. Estes não exprimem unicamente uma aspiração ao restabelecimento da ordem, perturbada pela anarquia feudal. O importante lugar ocupado pelos preceitos de abstinência, a par da recusa da violência, nos documentos emanados das assembleias realizadas entre 990 e 1040, são testemunho de um desejo, largamente implantado, de adopção de observâncias tipicamente monásticas. A privação partilhada surgiu aos homens do ano mil como o meio mais seguro de desviar a cólera divina e garantir a salvação da colectividade.

A adesão dos leigos às instituições e aos valores do monaquismo não é, todavia, um simples fenómeno de mimetismo ou de osmose, antes traduz o despertar da consciência religiosa em meios que até então só haviam conhecido um simples conformismo. Movimento misterioso nas suas origens: sob a influência dos monges, mas também de um clero que, no múltiplo quadro da igreja privada, está em contacto mais estreito com os fiéis, efectua-se nesses séculos obscuros uma espécie de impregnação espiritual cujas modalidades nos escapam. À atonia do clima religioso dos séculos IX e X sucede-se um período de intensa fermentação. Em número crescente, simples fiéis começam a aceder a um certo conhecimento, se não da Bíblia, pelo menos dos principais preceitos evangélicos. Alguns deles acentuaram ainda mais a tradição monástica e atingiram, em muitos casos, uma espiritualidade

[1] Cf. A. Frugoni, "Incontro con Cluny", in *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, pp. 23-29.

exacerbada. É impressionante constatar que as primeiras heresias surgidas no Ocidente em torno do ano mil – as de Vertus (Champagne), Arras ou Monforte (Lombardia) – possuem em comum a recusa do mundo e da sua violência, o desprezo pelo corpo e pela vida sexual, bem como a rejeição de estruturas eclesiais e de sacramentos cuja materialidade deslumbrava. Certamente que se trata de grupos pouco importantes, rapidamente reduzidos ao silêncio pela estrutura eclesiástica. Mas não será um facto exprimirem eles, radicalizando-as, as aspirações religiosas de muitos homens desse tempo, os quais, em nome de um literalismo evangélico rigoroso, tendiam a erigir em normas de comportamento para todos os cristãos as mais elevadas exigências da espiritualidade monástica? Sem irmos mais longe, os patarinos da Lombardia ou os seus contemporâneos de Florença, que obrigaram o seu clero a adoptar o celibato e a renunciar à simonia, partilhavam este estado de espírito. Mas longe de reivindicarem para si próprios uma qualquer autonomia espiritual, pediam simplesmente aos padres que cumprissem a sua função dentro da Igreja: ministrar aos fiéis sacramentos válidos e oferecer a Deus um sacrifício que lhe fosse agradável.

b) *O combate espiritual*

Apresentando a vida religiosa, antes de tudo, como um combate contra o "inimigo ancestral", a espiritualidade monástica encontrou um vasto eco no seio de uma sociedade guerreira cuja ética profana (aquilo que os autores germânicos designam como *Ritterliches Tugendsystem*) privilegiava os valores da luta. Certamente que o facto de se considerar a vida religiosa e moral como um combate entre o Bem e o Mal não é uma invenção do século XI. Prudêncio na época patrística, Alcuíno e Esmaragdo nos tempos carolíngios, haviam concedido um largo espaço, nos seus respectivos escritos, ao tema da psicomaquia. Competiria, no entanto, à primeira idade feudal – tal como o demonstram as esculturas de Moissac e os frescos de Tavant – privilegiar esse aspecto e fazer dele o eixo da vida espiritual de toda uma sociedade.

Os homens dos séculos X e XI, época caracterizada pela insegurança e pela violência, transpuseram os seus hábitos e preocupações de todos

Digitalizado com CamScanner

os dias para o domínio religioso. Segundo trabalhos recentes, baseados numa interpretação psicanalítica, a própria estrutura do ofício monástico corresponderia a uma intenção de luta contra as forças do mal, às quais, por meio de uma oração constante e intensa, os monges se esforçavam por arrancar as almas dos fiéis falecidos. Nesta perspectiva, a liturgia monástica, no seu quadro simultaneamente faustoso e solene, representaria a sublimação das pulsões agressivas da aristocracia leiga que só renuncia à violência física para o combate religioso. O *miles* que entra no mosteiro deixa para trás de si o seu cavalo e a sua espada, mas fá-lo para encontrar armas espirituais infinitamente mais eficazes que as do mundo [1].

Em todo o caso, é certo que nenhuma época, mais do que a Idade Média, tomou tão à letra a máxima evangélica: "O reino dos Céus sofre violência." Toda a espiritualidade da época feudal se encontra colocada sob o signo do esforço doloroso e da luta. Nos mosteiros, cultiva-se a ascese como um instrumento de regresso a Deus: o sofrimento voluntário permite efectivamente ao homem recuperar, a partir da sua vida terrena, o estado primordial de inocência, degradado pelo pecado, e aceder à liberdade espiritual. Esta convicção universalmente divulgada leva as almas desejosas de perfeição à busca do martírio que lhes proporciona, com a certeza da salvação, graças necessárias à Igreja e aos fiéis falecidos. Na ausência de perseguidores, os sofrimentos são auto-infligidos. A ascese beneditina, que permanece moderada nas suas manifestações, comporta dois aspectos fundamentais: a renúncia aos prazeres dos sentidos e a luta contra as tentações. O segundo teve tendência a assumir uma importância crescente no século XI, à medida que se desenvolvia a crença na realidade física do Diabo e na sua omnipresença. O monge Raoul Glaber afirma ter visto várias vezes Satanás sob a aparência de uma besta imunda, e são numerosas as vidas de santos da época que nos mostram aquele agredindo e massacrando com pancadas os aspirantes à perfeição.

[1] B. H. Rosenwein, "Feudal war and monastic peace: Cluniac liturgy as ritual aggression", *Viator*, II, 1971, pp. 129-157.

E mais uma vez os leigos não quiseram ficar a perder. Muitos deles, não podendo tornar-se monges devido às suas origens modestas, abraçaram a vida eremítica, na qual puderam entregar-se a um ascetismo desenfreado. Com o ardor que caracteriza os neófitos, rejeitaram de facto a *discretio* monástica, que temperava na prática o rigor das observâncias prescritas, e entregaram-se a um excesso de mortificação, procurando esgotar o corpo com jejuns, fazendo-o sofrer mil suplícios. Essa severidade excessiva contra si próprio manter-se-á como um traço característico da espiritualidade popular da Idade Média, desde os eremitas do século XI aos flagelantes do século XIV, e não é certamente por acaso que, entre os santos cistercienses, aqueles que se infligiram as mais rudes penitências foram os conversos – isto é, gente de modesta condição –, como Pedro e Nicolau de Villers. Tudo se passa como se os leigos tivessem pretendido compensar a sua incapacidade para a leitura ou para a meditação da palavra de Deus através de um excesso de violência aplicado sobre o seu próprio corpo.

Esta tendência para a procura das grandes demonstrações de ascetismo, tal como muitos fenómenos espirituais, é profundamente ambígua: nela se exprimem simultaneamente a obsessão angustiada da salvação e o desejo de imitar Cristo sofredor nos seus tormentos, que é uma das primeiras manifestações de um despertar evangélico. Não se pode explicar de outro modo o sucesso da flagelação voluntária, a qual se desenvolveu no século XI entre os meios eremíticos italianos, especialmente sob a influência de São Pedro Damião. O chicote, um dos instrumentos da Paixão de Cristo, transformou-se então num meio privilegiado de penitência, garantindo àqueles que o usavam para se flagelarem, em virtude de um processo de comutação, o resgate dos castigos devidos pelo pecado. Mas os ascetas "selvagens", que se multiplicam no Ocidente após o ano mil, dão a impressão de procurarem o sofrimento pelo sofrimento: em numerosos eremitérios e lugares de reclusão, eles infligiam-se jejuns extraordinários, usavam cilícios de crina directamente sobre a pele. Alguns apertavam os membros com cordas onde faziam nós, ou com aros de ferro, quando não com verdadeiros coletes, como aquele São Domingos, "o couraçado", que, no seu retiro de Fonte Avellana, não se podia mexer sem que enterrasse na pele placas metá-

Digitalizado com CamScanner

licas guarnecidas de pregos. Trata-se, nestes casos, de situações extremas, mas que reflectem bem certas tendências da espiritualidade comum. O ideal da vida cristã na época feudal é um estilo de vida heróico caracterizado por uma sequência de prodigiosos esforços e por uma busca da superação, à imagem do cavaleiro que incessantemente deverá ultrapassar-se a si próprio, realizando novas façanhas. A santidade permanece no âmbito do extraordinário, mas torna-se acessível à custa de duros esforços: aquele que jejua várias semanas seguidas, passa as noites em oração e realiza curas miraculosas vê-se rapidamente canonizado pelas multidões, se não pela Igreja.

Mas nem todos os fiéis amantes da perfeição, ou simplesmente desejosos de garantirem a sua própria salvação, se transformavam em eremitas ou reclusos. Existia um meio menos penoso de conseguir algum mérito aos olhos de Deus: a peregrinação. Já desde a Alta Idade Média os monges irlandeses haviam propagado pelo exemplo a crença na virtude santificadora da *peregrinatio religiosa*, espécie de exílio voluntário sem termo definido. O significado da peregrinação alterou-se no século XI, quando grande número de penitentes passou a escolher, como destino da sua viagem, santuários célebres como Santiago de Compostela ou lugares santos como Roma e, sobretudo, Jerusalém. Numa época em que as viagens eram perigosas aventuras, compreende-se que essas longas deslocações tenham sido consideradas, tanto pelos fiéis como pelo clero, um exercício ascético e uma forma de penitência. Também não se pode deixar de referir, entre as práticas de obtenção de graças, o jejum, prescrito pela Igreja em certas épocas do ano litúrgico e em certos dias da semana, mas que na maioria dos casos era praticado por devoção. Finalmente, a esmola era o acto religioso por excelência dos leigos, tal como nos surge referido num dos primeiros textos jurídicos que tentou definir-lhes o estatuto no seio da Igreja, o *Decreto* do monge Graciano (cerca de 1140): "É permitido aos leigos terem uma esposa, cultivarem a terra, julgarem e apresentarem processos, deporem as suas oferendas sobre os altares, pagarem os dízimos. Se tal fizeram, poderão ser salvos, desde que evitem os vícios pela prática do bem-fazer." [1]

[1] *Décret*, c. 7, q. I, ed. Friedberg, p. 678.

Não constituindo nosso objectivo o estudo de tais práticas de piedade em si mesmas, basta-nos aqui evidenciar-lhes o espírito. Não obstante a sua diversidade, elas tendem para uma finalidade comum: a aquisição de méritos pela privação e pelo sofrimento. De facto, o homem medieval está profundamente convencido de que só uma dolorosa expiação lhe poderá obter a remissão dos pecados. O essencial do esforço ascético é orientado contra a carne e muito particularmente contra o corpo, terreno de predilecção das forças do mal. Procura-se então humilhá-lo e dominá-lo através da mortificação.

Uma tal espiritualidade, baseada no combate do homem contra si mesmo, resultava muito naturalmente numa religião das obras, já que os fiéis só poderiam esperar aplacar a cólera do Deus-Juiz pela multiplicação das práticas de devoção e caridade. Quando em 1025 os heréticos de Arras afirmaram, perante o bispo, o carácter voluntário da regeneração espiritual e puseram em dúvida o valor de certos sacramentos, não fizeram mais do que dar uma formulação abrupta ao cepticismo relativamente à graça, que caracteriza a mentalidade religiosa do seu tempo. No entanto, estaríamos errados se víssemos nessa atitude unicamente a expressão de uma fé materialista e pouco esclarecida. Com efeito, os homens da época feudal oravam com os meios de que dispunham: o seu corpo, as suas forças e a sua coragem. Como muito bem observou J. Toussaert a propósito do fim da Idade Média – mas tal observação é igualmente válida para os séculos precedentes –, "o esforço físico e concreto substituía, numa forma de piedade mais exteriorizada e muito diferente da nossa, o difícil esforço da elevação do espírito para Deus." [1]

c) *Deus presente na história*

Para conhecer a história dos séculos XI e XII, as principais fontes narrativas à disposição do historiador são as crónicas monásticas; o seu número e importância atestam o pronunciado interesse dos cenobitas pelo desenrolar dos acontecimentos. Mas a abundância de tal produção

[1] J. Toussaert, *Le Sentiment religieux, la Vie et la Pratique religieuse des laïcs en Flandre maritime... aux XIV^e, XV^e et début du XVI^e siècle*, Paris, 1963, p. 247.

Digitalizado com CamScanner

não se explica unicamente pelo desejo de arrancar o passado ao esquecimento e dele retirar lições. Tem igualmente a ver com a preocupação sentida pelos religiosos de discernirem como a obra de salvação, inaugurada pela Encarnação, se inscrevia na trama do tempo. Daí que as crónicas medievais se iniciem frequentemente por considerações sobre a criação do mundo e com um resumo da História Sagrada, antes de abordarem a narrativa dos factos, por vezes muito locais, que aos nossos olhos constituem o seu objectivo próprio. Para os monges desta época, qualquer história particular se inscreve na história global do povo de Deus, que está longe de se achar concluída. O homem espiritual deve perscrutar atentamente os acontecimentos, a fim de neles encontrar os sinais do crescimento da Igreja e a aproximação da Parusia. Daí poderá reter os episódios que considere mais significativos, e que não são necessariamente aqueles que o historiador de hoje desejaria encontrar.

Ao seu nível, muito mais terra a terra, os leigos não se mostram menos atentos aos sinais dos tempos. Todos se acham intimamente persuadidos de que Deus intervém de modo directo nos destinos individuais e colectivos. Pensa-se muito particularmente que o seu poder se manifesta através de prodígios cujo significado se correlaciona com as acções dos homens, e que as guerras e epidemias são consequência do pecado. Com efeito, Deus é assimilado à justiça imanente: retribui a cada um segundo as suas obras. O cronista clunicense Raoul Glaber conta como o conde Foulque Nera, que mostrara grande crueldade para com os seus inimigos, pretendeu aliviar a consciência mandando construir uma igreja. No dia da consagração, um violento furacão surgido de um céu límpido arrasou-a. Ninguém, segundo ele nos diz, teve dúvidas sobre o significado da ocorrência [1]. Deus não permite que os acontecimentos surjam contra a sua justiça, mas, antes de castigar os homens, dirige-lhes advertências através dos elementos (em especial dos astros) e sobretudo por meio de visões e milagres. Compete a cada um prestar-lhes atenção e recebê-los em tempo útil.

[1] Raoul Glaber, *Histoires*, II, 4, 32-34, citado por P. Rousset, "Raoul Glaber, interprète de la pensée commune au XI[e] siècle", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 36, 1950, pp. 5-24.

O Todo-Poderoso não é somente o guardião da moral; é também o juiz que, no fim dos séculos, fará comparecer os humanos no seu tribunal. Tal julgamento, ao mesmo tempo universal e particular, do qual ninguém conhece "nem o dia nem a hora", fascinou os espíritos em certas épocas. Na Idade Média, e sobretudo ao longo do século XI, ele foi muito esperado e muito temido. A Igreja havia infundido na consciência colectiva a convicção de que o tempo não é um simples fluir, mas antes que se encontra orientado para o regresso derradeiro de Cristo e o advento da Jerusalém celeste. O lugar facultado ao Apocalipse nos tratados espirituais monásticos, tal como na arte românica, ilustra bem o acolhimento dado a essa temática. Por um viés natural, a expectativa dos dias derradeiros deu origem a toda uma especulação sobre as circunstâncias que deveriam anteceder a sua chegada. Perto do ano mil, a atenção fixou-se sobretudo no Anticristo, hidra de cem rostos que incessantemente renasce, e cuja vinda o clero julgava reconhecer nas vicissitudes da história: invasões, calamidades diversas, aparecimento de heresias. O monge Adson de Montier-en-Der consagrou-lhe uma obra em fins do século XI, e Raoul Glaber evoca-o repetidas vezes. Torna-se mais difícil imaginar a ideia que dele fariam os simples fiéis. Em todo o caso, até ao termo da Idade Média, os cristãos do Ocidente encararam como uma possibilidade muito concreta o regresso do Anticristo, cujas perseguições deveriam anteceder de perto o juízo final. Quando correu que ele havia aparecido no Oriente, multidões de homens e mulheres movimentaram-se sem hesitações e partiram para travar combates anunciadores do regresso glorioso de Cristo.

"Não é correcto acreditar nos terrores do ano mil, mas, em contrapartida, é possível admitir que os melhores cristãos dessa época viveram em ansiedade latente e que, meditando o Evangelho, faziam de tal inquietação uma virtude." [1] Com efeito, ao longo do século XI, esta ambivalência da expectativa escatológica surge com grande clareza: por um lado, suscitou reacções pessimistas e marcadas pelo temor; por outro, e sobretudo uma vez ultrapassado o fim do milénio, impeliu os fiéis e

[1] G. Duby, *L'An Mil*, Paris, 1967, p. 146.

Digitalizado com CamScanner

o clero para uma via de purificação. O entusiasmo religioso que acompanhou os movimentos de paz e lhes garantiu o êxito, as restituições de dízimos e de igrejas efectuadas pelos senhores, enfim, o desenvolvimento de um monaquismo renovado não deverão ser relacionados com esse estado de espírito que, nos documentos da época, é marcado pela frequência do preâmbulo *Appropinquante fine mundi*? Mas o movimento suscitado pela temível aproximação dos anos 1000 e 1033 sobreviveu às circunstâncias que o haviam feito nascer. Na segunda metade do século XI, a Igreja e a sociedade deveriam vir a beneficiar, para a sua transformação e o seu progresso, das energias libertadas pelo afastamento progressivo das perspectivas apocalípticas.

3. Da reforma à cruzada: na via de uma espiritualidade da acção

Entre os clérigos, a espiritualidade escatológica favoreceu as iniciativas missionárias, como as de um Bruno de Querfurt ou de um Santo Adalberto, que por volta do ano mil pretenderam converter os Eslavos, e sobretudo os movimentos de reforma. Já sublinhámos os estreitos laços existentes entre a expectativa da chegada próxima do Reino e o desejo de apresentar a Deus uma Igreja sem mácula. No século XI acelera-se o ritmo das iniciativas reformadoras. Na França, Guilherme de Volpiano e Lanfranc, para só citar os maiores, fundam abadias como Le Bec e Fécamp, cuja irradiação cultural e espiritual foi considerável. Na Itália, a orientação foi para a busca de uma união entre a vida cenobítica e a vida eremítica no quadro da regra beneditina, com São Romualdo (f. 1027), fundador dos Camáldulos, e São João Gualberto, de Vallombrosa (f. 1073). Outros meios eclesiásticos foram tocados por uma renovação do fervor, particularmente alguns bispos e cabidos catedrais da Lotaríngia e da França meridional, que restabeleceram o uso da vida canónica. Todos os esforços de aperfeiçoamento convergiram – no termo de vicissitudes que não é nosso propósito abordar aqui – na reforma do papado que, desde Nicolau II até Gregório VII, se libertou progressivamente da tutela imperial e ocupou a vanguarda da luta pela liberdade da Igreja. Estes movimentos, no seu conjunto, mantendo-se embora

heterogéneos e diversos, foram designados pelos historiadores com o nome de reforma gregoriana, o que lhes restringe o âmbito à acção de um só homem. Denominação justificada, todavia, se considerarmos que durante mais de trinta anos (1049-1084), ainda antes de se transformar no papa Gregório VII, o monge Hildebrando foi um dos principais animadores e propagadores da reforma. Acedendo ao sólio apostólico, ele conduziu-a ao seu paroxismo, não hesitando em colocar a Igreja à beira do caos, de modo a fazer triunfar a boa causa contra os detentores de um sistema sentido como escandaloso. Da luta contra o tráfico das dignidades eclesiásticas e o concubinato dos padres passou-se, com Humberto de Moyenmoutier, à contestação da investidura laica, da qual procediam todos aqueles abusos. Gregório VII foi ainda mais longe ao reivindicar para a Igreja a *libertas*, isto é, simultaneamente a independência perante o imperador e o direito exclusivo de julgar a sociedade cristã.

Até há pouco tempo, verificou-se um diminuto interesse pela espiritualidade da reforma gregoriana, com demasiada frequência reduzida pelos historiadores a um simples movimento de reacção contra os abusos dos senhores feudais em matéria eclesiástica. Não podemos, todavia, compreender o sentido dessa luta, cujo desfecho deveria ser determinante para a Igreja, sem a situarmos numa perspectiva escatológica. A violência epistolar de Gregório VII, o seu empenhamento na luta contra os seus adversários, bispos dissidentes e imperador germânico, não encontram só explicação no carácter apaixonado do pontífice. Este tinha a convicção de que a sociedade do seu tempo constituía um campo fechado onde os discípulos de Cristo deviam travar um combate decisivo contra as forças do mal, que tendiam a investir contra a própria Igreja. Para desempenhar a missão sobrenatural que lhe havia sido conferida pelo seu fundador, ela deveria libertar-se do domínio dessa sociedade, se necessário pela violência. Assim, opera-se entre os gregorianos uma alteração sensível no plano da escatologia: a expectativa inquieta da catástrofe derradeira dá lugar ao desejo de construir *hic et nunc* o reino de Deus. Já que o fim dos tempos não parece iminente, a Igreja deixa de se poder contentar com fazer crescer em cada cristão o homem interior, abandonando aos soberanos e aos príncipes o cuidado de rege-

Digitalizado com CamScanner

rem a sociedade como lhes aprouvesse. Incumbe-lhe, a partir de então, fazer reconhecer em todo o universo a realeza de Cristo, encarnando-se em estruturas visíveis e recorrendo, em caso de insucesso, aos meios do poder. Assim se esbate o carácter escatológico da Cidade de Deus descrita por Santo Agostinho, em proveito de uma entidade político-religiosa que os autores da Idade Média designaram pelo nome de *sancta res publica christiana*. É aquilo a que nós chamamos a cristandade.

A vontade de agir directamente sobre o mundo para o tornar conforme à vontade divina já se encontrava presente em certos bispos e abades do início do século XI. Quando estes tomaram a seu cargo a organização dos movimentos de paz, substituindo-se à autoridade real em perda de influência, deram início a um processo que iria levar a Igreja a intervir cada vez mais frequentemente nos assuntos seculares. De resto, já disso se apercebera claramente um prelado do império, o bispo Gerardo de Cambrai, que em 1033 se opusera com todas as suas forças à realização de assembleias de paz na sua diocese: na sua opinião, competia ao rei, e não à Igreja, garantir a ordem pública, e os religiosos extrapolavam do seu papel quando se ocupavam das questões temporais. Desde as primeiras acções dos clérigos a favor da paz até à deposição de Henrique IV existe efectivamente uma continuidade e o anúncio daquilo que será a teocracia medieval, isto é, uma tentativa para construir o reino de Deus a partir da terra. Mas Gregório VII foi mais longe nessa via do que jamais o haviam feito os monges mais abertos às solicitações da sociedade do seu tempo. Enquanto Cluny, por exemplo, só via a salvação na instituição monástica e privilegiava a vida contemplativa, o papa reformador lançou a todos os cristãos um apelo à acção para a reforma da Igreja e da sociedade. Para salvar o mundo, não bastava rezar por ele; era preciso dirigi-lo. Desta mutação da espiritualidade, a vida monástica sairá a longo prazo desvalorizada, enquanto o combate pela fé e o serviço do próximo passarão a ser as tarefas específicas do cristão. Não é sem dúvida por acaso que a ruptura entre Roma e Constantinopla se consumou em 1054, no exacto momento em que, sob a influência do movimento reformador, o papado e a Igreja latina avançavam, no campo religioso, por caminhos totalmente novos.

A reforma gregoriana coincide aproximadamente com a ascensão do feudalismo na maioria dos países do Ocidente. Face à nova classe senhorial, cuja função e ocupação essencial era a guerra, a Igreja manteve-se circunspecta durante algum tempo. Ligada por tradição ao poder real, não viu de início nos *milites* mais do que fautores de anarquia e perturbação. No século X, por exemplo, os primeiros cluniacenses condenaram com virulência o orgulho da aristocracia leiga e a opressão que aquela fazia sofrer aos pobres. Cerca de 950, Odon de Cluny multiplica ainda as invectivas contra os maus nobres que abusam do seu poderio em vez de se colocarem ao serviço do bem comum. Quando exalta a figura de São Géraud d'Aurillac, faz realçar a recusa de derramar sangue, que singularizava aquele piedoso leigo no seio do seu ambiente aristocrático. Com efeito, a Igreja condenava severamente a violência e a guerra. O facto de matar um inimigo em combate, quaisquer que fossem as circunstâncias atenuantes, constituía a seus olhos um pecado que maculava aquele que o praticava. Não obstante, a partir dessa época, assiste-se a tentativas de cristianizar a *militia* através de um processo de sacralização de que a liturgia guardou testemunho. No Pontifical romano-germânico, ritual litúrgico composto em Mogúncia em meados do século X, encontramos um cerimonial da bênção da espada e da lança, assim como uma oração pelos combatentes. No século XI surge o rito para armar os cavaleiros, cerimónia até então exclusivamente profana, mas cujo carácter religioso não cessará de se afirmar até se tornar preponderante no século XIII. Essa solicitude nova para com os cavaleiros não era desinteressada: a sagração habilitava o rei carolíngio a defender a Igreja, o que, para ele, passava a ser um dever; no novo contexto feudal, essa obrigação passa para os senhores da terra e para os detentores do poder público, isto é, os suseranos. Fazendo-se armar segundo o cerimonial litúrgico, o *miles* compromete-se a comportar-se como soldado de Cristo. A cavalaria passa a ser a forma cristã da condição militar.

Certamente que tal não implicava, por parte da Igreja, a aprovação da violência exercida arbitrariamente pelos senhores, não só entre eles mas também contra a gente não armada. Nas regiões onde a decomposição do poder político e a divisão territorial se encontravam mais avançadas – isto é, do Poitou ao Languedoc e à Borgonha –, intervieram

Digitalizado com CamScanner

directamente membros do clero, participando no combate contra a anarquia. Mas a paz de Deus, que, por volta do ano 1000, assembleias como as de Charroux e Narbona tentaram fazer prevalecer, não proibia as guerras privadas e condenava simplesmente as violências contra as pessoas desarmadas e os lugares sagrados. Por outro lado, a Igreja esforçou-se por associar o mais estreitamente possível os *milites* às decisões tomadas, que não podiam ser levadas à prática sem a sua concordância e colaboração. Assim, a paz, à qual o clero pretendeu conferir um carácter inviolável e sagrado através dos juramentos prestados sobre relíquias, surge frequentemente como "a expressão da violência legalizada, já que o seu estabelecimento e defesa são incumbência daqueles que seriam os únicos a opor-se-lhe verdadeiramente" [1]. Após 1020, a promulgação da trégua de Deus parece marcar uma viragem na atitude da Igreja perante a guerra. Será que ao limitar os combates no tempo, ela não lançava o descrédito sobre o acto guerreiro em si mesmo, apresentado como uma mácula, do mesmo modo que a paixão pelos haveres ou a luxúria? Mas a atitude dos membros do clero perante a violência continuou a ser marcada pela ambiguidade. Primeiro, porque eles próprios não hesitaram em usar as armas, em certas regiões, para a repressão de violações do direito: no Poitou, onde se formaram exércitos de paz, enquadrados pelos monges e seus vassalos; em Bourges, em 1038, onde o arcebispo organizou uma milícia que se lançou ao assalto dos castelos dos senhores fautores de desordem. Estas tentativas não tiveram futuro, mas confirmam o aparecimento de um novo estado de espírito entre a gente da Igreja, onde houve quem considerasse que, sob a sua direcção, o emprego da força se justificava quando o objectivo da sua utilização era trazer o bem à sociedade cristã. Por outro lado, o facto de se fixar o número de dias em que a guerra era interdita não significaria reconhecer que ela era lícita, senão legítima, no tempo restante?

A luta contra o Islão, especialmente na Espanha, iria acelerar a passagem a uma atitude cada vez mais compreensiva perante o uso das armas. Numa carta dirigida em 1063 ao arcebispo de Narbona, o papa

[1] R. Fossier, "Remarques sur l'étude des 'commotions' sociales aux IX^e et XII^e siècles", *Cahiers de Civilisation médiévale*, 16, 1973, pp. 45-50.

Alexandre II, inspirando-se, aliás, em textos pontifícios do século IX sobre a defesa da Itália contra os Sarracenos, afirmou que não era pecado verter o sangue dos infiéis. A grande novidade deste documento consiste no facto de o pontífice nele afirmar que a participação numa guerra útil para a Igreja constitui uma satisfação penitencial, afim da esmola ou da peregrinação. Os cavaleiros francos, que Cluny então enviava em grande número para lutarem contra os Mouros diante de Toledo, beneficiaram por isso, em virtude dessa comutação com um carácter de originalidade, da remissão das penas que lhes haviam sido infligidas pelos seus pecados. Por outro lado, os papas da época gregoriana intervieram várias vezes em lutas que lhes pareciam importantes, a fim de evidenciarem o seu interesse pela vitória de um dos campos em presença. Esse favor era marcado pela concessão do *Vexillum Sancti Petri*, emblema que conferia um carácter sagrado à causa dos leigos que dele beneficiavam, e às suas guerras, a aparência de um combate pela fé. Foi o que aconteceu, por exemplo, em 1066, a Guilherme, o Conquistador, encorajado por Alexandre II a invadir a Inglaterra; alguns anos antes, Erlembaud, o chefe dos patarinos de Milão, vira a sua acção violenta contra o clero simoníaco e os seus defensores ratificada do mesmo modo pela Igreja romana. Iniciativa nitidamente gregoriana, na medida em que implicava que a tumultuosa vocação leiga para a luta armada deveria ser mantida nos limites de um obediente apoio às decisões do papado reformista. O próprio Gregório VII chamou reis em socorro da sua causa, e como os reis o traíam, recorreu a grandes senhores ou a simples fiéis, convidados a colocarem a sua espada ao serviço da Sé Apostólica.

Da fusão de todos estes elementos nasceu, em fins do século XI, a espiritualidade da cruzada. Será de lembrar que foi por ocasião de uma assembleia de paz, reunida em Clermont em 1095, que o papa Urbano II lançou o apelo que levou à partida de inúmeros fiéis para a Terra Santa. A fim de fazer reinar por toda a parte a paz de Deus e libertar os cristãos do Oriente, oprimidos pelos Turcos, era preciso pegar em armas. O apelo directo lançado pelo papado aos cavaleiros, sem passar pelos suseranos – pelo menos nos primeiros tempos –, suscitou um poderoso movimento a favor da libertação do túmulo de Cristo. Ao mesmo tempo, conferiu ao uso das armas, atribuição específica da classe feudal, o carácter de

Digitalizado com CamScanner

uma acção religiosa, fazendo delas instrumento de uma restauração religiosa e da propagação da fé. Com as cruzadas, a luta contra os infiéis e, mais tarde, contra os heréticos e outros inimigos da Igreja passa a ser a nova função (*officium*) do *ordo laicorum*. Através do apelo de Clermont era oferecida à aristocracia leiga a garantia da salvação, sem necessidade de renunciar à sua vocação militar.

Definir as linhas de força da vida espiritual no Ocidente durante os primeiros tempos da feudalidade não é tarefa fácil. As situações variam de um para outro país, quando não de uma para outra região, o que torna hipotéticas e sujeitas a confirmação as afirmações de carácter geral; por outro lado, mesmo quando parecem de fácil interpretação, as realidades desses tempos revelam-se fluidas e plenas de contradições. Não obstante, impõem-se como evidentes algumas constatações, sendo a primeira a preponderância notória da espiritualidade monástica que, para além do mundo dos religiosos, influenciou em profundidade toda a sociedade cristã. Espiritualidade do "à parte", da recusa, se não do desprezo pelo mundo, da expectativa escatológica. É impressionante verificar que, cerca do ano mil, quando os leigos começaram a aceder a uma vida religiosa mais consciente, procuraram viver à maneira dos monges, e seguindo o seu exemplo. Longe de reivindicarem qualquer tipo de autonomia para a área do temporal, manifestaram um desejo de ascetismo e um espiritualismo exacerbado, que conduziram os que entre eles se mostravam mais exigentes ao limiar da heresia. Tudo se passa como se fiéis tivessem pretendido apropriar-se do ideal religioso e das observâncias do monaquismo para, em contrapartida, poderem beneficiar das graças e recompensas prometidas àqueles que haviam renunciado aos prazeres terrenos. À primeira vista, o fascínio exercido sobre os leigos por um tão exigente ideal religioso não deixa de ser surpreendente. Todavia, as oposições estabelecidas entre Deus e Satanás, o Bem e o Mal, o espírito e a carne, veiculadas pela espiritualidade monástica, o lugar que nela detinham o combate espiritual e a esperança num mundo melhor, tudo respondia perfeitamente às aspirações de homens simples e concretos, habituados a uma vida rude, para os quais o Evangelho possuía o sabor da novidade. A amálgama que então se opera entre o ideal monástico e a perfeição cristã vai marcar longamente as representações da santidade na mentalidade comum. Até ao século XIII, pelo menos, os fiéis considerarão espontaneamente como santos o homem ou a mulher que renunciarem à vida mundana a fim de viverem uma existência austera e sacrificarem o próprio corpo pelo sofrimento voluntário.

Os resultados da reforma gregoriana foram contraditórios: ao dessacralizar o poder temporal e ao exaltar o sacerdócio, ela teve como consequência um acréscimo da distância entre o clero e os leigos. Separação que se inscreveu na organização do espaço interior das igrejas, onde, no século XII, vemos surgir o jubeu, longa barreira de pedra ornada de esculturas que isola o clero, agrupado no coro, dos fiéis reunidos na nave. Os primeiros, com os quais a Igreja manifesta tendência crescente para se identificar, arrogam-se o monopólio do sagrado, enquanto os segundos são remetidos para as actividades profanas. Mas os leigos irão recuperar largamente, no plano da espiritualidade, aquilo que os faz perder terreno devido à evolução da eclesiologia. Num mundo que se transforma em teatro de um confronto decisivo entre as duas Cidades e lugar onde se edifica o reino de Deus, oferecem-se aos fiéis, sobretudo aos combatentes, amplas possibilidades de acção. O conceito de cruzada como *opus Dei*, conferindo à acção guerreira um papel activo na vida da Igreja, ofereceu à cavalaria um meio de participar directamente nas graças da salvação, sem ter de renunciar ao seu estado nem aos valores que lhe eram próprios. Aos nossos olhos de homens do século XX, matar os infiéis ou impor pela força o baptismo a populações vencidas (o que, aliás, ocorreu raramente) pode surgir como uma curiosa forma de vida cristã. Mas, na perspectiva de uma história da espiritualidade medieval, as cruzadas interessam-nos menos no seu desenvolvimento histórico do que como testemunho do aparecimento de uma nova religiosidade. Por detrás da aristocracia que, graças a elas, encontrou um modo de inserção específica na Igreja, perfilavam-se efectivamente multidões de pobres e de gente sem armas. Entre eles, eram numerosos os que aspiravam a uma vida religiosa autêntica e recusavam deixar-se relegar para um papel puramente passivo ou instrumental. Desta tensão entre os desejos de um evangelismo popular e a atitude dos membros do clero, que tendiam a apropriar-se do sagrado, nasceram no século XII problemas e movimentos espirituais de um novo tipo.

Digitalizado com CamScanner

III – A RELIGIÃO DOS NOVOS TEMPOS
(FINS DO SÉCULO XI - SÉCULO XII)

1. Novas condições da vida espiritual

Na maioria das regiões do Ocidente, o período que se estende dos fins do século XI até ao início do século XIII, aproximadamente entre 1080 e 1220, foi marcado em todos os aspectos por um espectacular salto em frente. Hoje em dia, os historiadores da Idade Média partilham esta opinião. É "o século do grande progresso'' (G. Duby), marcado simultaneamente por uma expansão demográfica sem precedentes e pela difusão de técnicas novas que levam ao desenvolvimento da produção agrícola e artesanal. Num mundo que permanece essencialmente rural, as cidades conhecem todavia um verdadeiro renascimento, e surgem novos grupos sociais. Entre estes, a burguesia, categoria ainda mal definida no século XII, que se caracteriza simultaneamente pelo *habitat* urbano e pelo exercício de profissões que implicam a posse de um capital financeiro ou cultural: mercadores, armadores, homens de leis, notários, etc. Após séculos de imobilismo e de fechamento em si mesmo, o Ocidente, a começar pela Itália e pelas regiões entre o Sena e o Escalda, é cenário de uma verdadeira "revolução comercial" (R.-S. Lopez), que não deixa de apresentar uma certa analogia com a revolução industrial do século XIX. Em todo o caso, tal como esta, provocou mutações e rupturas cujas repercussões não tardaram a fazer-se sentir no domínio da vida espiritual.

A nova sociedade que nasce no século XII continua a situar-se no quadro feudal, e até vemos países como a Alemanha conhecerem, nesta época, o processo de dissolução da autoridade, que nas regiões mais

Digitalizado com CamScanner

ocidentais se havia concluído no primeiro terço do século XI. Mas o sistema feudal, baseado na apropriação do poder pelos senhores da terra, foi obrigado a adaptar-se às novas condições da vida económica. As perspectivas aliciantes oferecidas aos camponeses pelas frentes pioneiras da colonização, a acrescida mobilidade da mão-de-obra obrigam os senhores a conceder aos seus rendeiros uma liberdade alargada, se não a liberdade propriamente dita. Nas cidades, a arbitrariedade do regime senhorial é contestada pelos grupos sociais mais dinâmicos. No quadro do movimento das comunas, os burgueses arrancam pouco a pouco aos detentores tradicionais da autoridade – condes ou bispos – garantias para o livre exercício das suas actividades, ou até mesmo a autonomia urbana.

A consequência mais importante de todas estas transformações talvez seja o aparecimento de uma mentalidade do lucro. O camponês que procura aumentar a sua produção ou melhorar as condições para a criação de gado, a fim de ganhar algumas moedas no mercado, o senhor que procede ao arroteamento de terras para aumentar o número dos seus homens e as rendas que delas obtém, o mercador que se lança nas rotas terrestres ou marítimas com os seus fardos de tecido, todos eles são motivados pelo desejo de ganharem dinheiro, sempre mais dinheiro. O clero não escapa a este movimento e C. Violante mostrou claramente, no que à Itália se refere, como os bispos do século XII souberam tirar partido da expansão económica [1]. Por outro lado, o enriquecimento dos monges é tema corrente na literatura da época. Principais beneficiárias das restituições de dízimos e de igrejas efectuadas pelos leigos sob a influência da reforma gregoriana, as grandes abadias puderam conhecer, em certos momentos, dificuldades de tesouraria, devidas a má gestão dos seus bens temporais ou a despesas excessivas em matéria de construções; mas nem por isso a sua prosperidade material era menos evidente aos olhos dos contemporâneos. A todos os níveis da sociedade e particularmente nas cidades, o dinheiro assume uma importância cada vez maior nas relações humanas e na vida quotidiana. Perante esse mundo novo, a teologia e a espiritualidade monásticas rapidamente se revelam

[1] C. Violante, "I vescovi dell'Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell'economia monetaria", in *Studi sulla cristianità medioevale*, Milão, 1972, pp. 325-347.

inadaptadas. Muitos religiosos, habituados a um mundo estável e austero, reagem pela invectiva: o abade Rupert de Deutz, em 1128, apresenta o desenvolvimento urbano como consequência do pecado e não vê nas cidades nada mais do que o refúgio de infames traficantes e de gente sem escrúpulos. Alguns anos antes, um dos seus confrades, Guibert de Nogent, lançara uma condenação sem apelo sobre o movimento comunal, que vira actuar em Laon. Essa atitude de medo e rejeição relativamente à sociedade urbana atenuou-se com o tempo, mas foram necessários muitos choques e conflitos para que a espiritualidade tradicional se adaptasse às novas condições da vida social.

A expansão económica vivida pelo Ocidente no século XII não teve exclusivamente consequências benéficas. Ao mesmo tempo que arrancava a sociedade à estagnação, aumentava a distância que separava os ricos dos pobres. No próprio seio do campesinato, que até então formava uma massa mais ou menos indiferenciada, caracterizada pela precaridade das suas condições de existência e pela mediocridade do seu nível de vida, tornam-se visíveis as clivagens entre aqueles que possuem alfaias agrícolas, os lavradores, e aqueles que só têm os braços para trabalhar, os trabalhadores braçais ou jornaleiros. A pobreza, que era sentida mais como um estado de fraqueza – sendo o pobre o homem sem defesa face ao poderoso –, mostrou então tendência a transformar-se, antes de tudo, numa situação económica de carência e num sinal de inferioridade social. Ausência de armas para o cavaleiro, de livros para o clérigo ou de charrua para o rústico, o pobre é aquele que não tem meios para se manter na sua condição social [1]. Na sociedade rural tradicional, onde toda a gente se conhecia, era certo poder-se beneficiar da solidariedade do grupo que se integrava. Quando o uso generalizado do dinheiro fez desatar esses laços, e se constituiu um meio urbano onde reinava um certo anonimato, os indigentes transformaram-se em desclassificados, condenados à vagabundagem ou à emigração. O seu número crescente e o facto de a sua miséria ser mais visível na cidade do que no campo fez com que à consciência dos cristãos se viessem a colocar novas interrogações.

[1] M. Mollat, "Le problème de la pauvreté au XII[e] siècle", in *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, "Cahiers de Fanjeaux", nº 2, Toulouse, 1967, pp. 23-47.

Digitalizado com CamScanner

Finalmente, esta sociedade nova é marcada por uma mobilidade acrescida. Senhores que partem para a cruzada, camponeses que chegam a regiões que estão a ser colonizadas, estudantes em busca de escolas e de mestres, bispos ou abades a caminho de Roma ou de um concílio, todos os meios se mostram, nesta época, invadidos por uma sede de mudança de lugar, de desenraizamento. Longamente restringidos – à excepção de uma reduzida elite – ao horizonte da sua aldeia, os habitantes do Ocidente já não hesitam em lançar-se em expedições a terras distantes, apesar dos perigos de que aquelas ainda se revestem. A paixão pelas peregrinações, especialmente a Santiago de Compostela, é uma das manifestações dessa febre das viagens, que contrasta com o ideal monástico de estabilidade e acaba por o pôr em causa. Nesta nova ambiência, revelam-se, de modo cada vez mais evidente, influências exteriores sobre o domínio do espiritual. As experiências eremíticas que prosseguem nos confins da Calábria em breve chegam ao conhecimento das regiões setentrionais, como se constata na vida de São Bruno, na viragem do século XI. Através dos mercadores italianos em contacto com os países eslavos, e talvez também dos cruzados que passaram pelo Oriente, as correntes religiosas de inspiração dualista penetraram no Ocidente no segundo terço do século XII. Nos moinhos e nas tabernas, nos mercados e nas feiras são trocadas informações e ideias. As controvérsias eruditas rapidamente encontram eco nas praças públicas: "Travam-se discussões sobre a Santíssima Trindade nas encruzilhadas", escrevem ao papa, em 1140, os bispos da província de Sens, que vêem com inquietação operar-se a junção entre o mundo das escolas e o dos trabalhadores. Não obstante a dificuldade nas comunicações, a difusão dos movimentos espirituais efectua-se a um ritmo cada vez mais rápido, de tal modo se alargou a receptividade das massas. Uma outra evolução altera o universo mental dos homens desse tempo: é o processo de dessacralização do mundo; iniciado pela reforma gregoriana, ele conduz, a longo prazo, à emancipação da sociedade secular. Ainda se está longe, no século XII, e talvez o domínio da Igreja sobre a sociedade nunca tenha sido tão forte como no tempo de Alexandre III e de Inocêncio III. Mas já a partir de então se começava a fazer sentir a influência do movimento que, do lado dos clérigos, conduzia a uma nova reflexão sobre as relações entre o temporal e o espiritual. Ao

dessacralizarem o Império e a investidura leiga, Gregório VII e Ivo de Chartres, sem que o desejassem, trabalharam para a constituição de uma sociedade profana autónoma. Pela distinção que estabeleceu entre sacramento e sacramental (simples rito sagrado instituído pela Igreja com a finalidade de, pela sua intervenção, obter efeitos de ordem espiritual), o segundo pôs termo, pelo menos a nível conceptual, a uma confusão que durava desde a época carolíngia, e contribuiu para libertar o sagrado cristão da esfera do magismo.

No plano teológico, o movimento das ideias avança no mesmo sentido. Entre 1120 e 1140, os mestres da escola de Chartres reflectem sobre o sentido da criação. Desenvolvem a ideia de que, longe de permanecer na matéria, Deus, após tê-la criado, dela se retirou, deixando ao homem o cuidado de submeter o universo. Nesta perspectiva, procurar conhecer a sua vontade e a ordem que ele pretendeu fazer reinar sobre as coisas não significa, de modo algum, injuriar a sua majestade. A criação deixa de ser considerada como um magma informe e misterioso, mas antes, segundo a famosa expressão de Bernardo de Chartres, como "uma colecção ordenada de criaturas". Longe de ser um simples reflexo degradado das esferas celestes, o universo possui uma realidade própria que pode transformá-lo em objecto de estudos e interpretações. É o fim do mundo encantado. Certamente que tais conceitos se mantiveram longamente uma prerrogativa de uma elite culta e, mesmo entre os clérigos, foram violentamente combatidos por aqueles que, como São Bernardo, consideravam como profanação e sinal de presunção a obra dos teólogos que se esforçavam por apreender os mistérios divinos tendo como único instrumento o intelecto. Mas quando o IV Concílio de Latrão, em 1215, decidiu que a Igreja deixaria de reconhecer qualquer valor aos ordálios e que os clérigos não deveriam continuar a recorrer àqueles, não fez mais do que tirar as devidas conclusões de um movimento que, havia já um século, tendia a estabelecer, segundo a feliz expressão do P. Chenu, "um novo equilíbrio entre a natureza e a graça" [1].

Além disso, pelo menos para uma parte dos que nele vivem, o mun-

[1] M.-D. Chenu, "Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII[e] siècle)", *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 49, 1954, pp. 59-89.

Digitalizado com CamScanner

do deixa de ser o vale de lágrimas referido pelos autores monásticos. O crescimento económico, desigual em função das regiões, mas real, a elevação do nível de vida, que se traduz no seio da aristocracia por uma procura do conforto e do luxo, e, enfim, o movimento que conduz à liberdade os habitantes das cidades e dos campos, tudo concorre para conferir à vida humana e aos bens deste mundo menos precaridade e mais sedução. É certo que o Ocidente do século XII ainda se encontra muito longe da abundância, e ainda é periodicamente assolado por fomes terríveis, como as dos anos 1194-1199. Todavia, o mundo parece mais belo, mais atraente, e não só aos trovadores. A nobreza, que beneficia de ócio e ainda não está empobrecida, pode aceder às alegrias do espírito e da cultura; nas cortes feudais do Norte da França são compostas as canções de gesta, que exaltam as façanhas dos guerreiros sobre o pano de fundo de um cristianismo heróico. Nas do Sul, mais profanas, rivaliza-se em subtileza para se conquistar os favores das damas. A estratégia e a casuística amorosas fazem nascer a poesia cortês, onde o amor se transforma na matéria por excelência dos divertimentos que aquela sociedade requintada se oferece. Embora não tenha nada de platónico e não exclua a posse carnal, o amor cortês ilustra bem a distância assumida pelo homem relativamente ao desejo. Mas a paixão não é uma simples transposição do amor divino. Como muito bem mostrou Denis de Rougemont, ela constitui uma realidade fundamentalmente nova, na qual o amor humano se basta a si mesmo e actua segundo a sua lógica própria. No plano espiritual, a afirmação de uma sociedade e de uma cultura profanas deveria provocar uma dupla reacção: alguns, defendendo que essas novas seduções tornavam o mundo mais temível, opuseram-lhe uma recusa total e retiraram-se para o deserto. Outros, tomando partido pelas mudanças que iam acontecendo, consideraram que a resistência ao mal não implicava necessariamente a fuga ao século.

2. O regresso às origens: vida apostólica e vida evangélica

A partir de meados do século XI, surgiu em quase todo o Ocidente uma exigência de aprofundamento no âmbito religioso. Primeiro na Itália, devido à proximidade do mundo bizantino, donde brotavam inci-

tações espirituais intensas. A partir da década de oitenta, o movimento estendeu-se ao Noroeste da Europa, onde produziu os seus mais belos frutos. Esse desejo de uma melhor vivência da fé, que os historiadores constatam sem para ele conseguirem encontrar uma clara explicação, traduz-se inicialmente por uma vontade de regresso às origens que, de resto, é uma das tendências marcantes da vida cultural do tempo. Para os homens do século XII, conscientes de serem os indignos herdeiros de um passado brilhante, o progresso situa-se na redescoberta de uma tradição que a dureza dos tempos fizera perder de vista. Esse fascínio exercido pelas fontes manifesta-se, no domínio da expressão literária, pela preocupação em obter inspiração na boa latinidade, a de Cícero e Virgílio, preferida à de Macróbio ou Lactâncio. Em Bolonha, Irnério e os glosadores recuperam o direito romano, cujos textos, progressivamente reconstituídos na sua integridade, eliminam as colecções incompletas e as compilações contaminadas pela influência dos direitos bárbaros. Em todos os domínios da vida intelectual se procura substituir tradições impuras por uma tradição mais autêntica.

A Igreja não se manteve afastada deste movimento de regresso às fontes. Com efeito, também para ela a perfeição se situava no passado, isto é, na época dos Apóstolos e dos mártires. Aos olhos de numerosos clérigos, à medida que se afastava dessa época abençoada, o mundo só poderia fenecer e entrar em declínio. Os reformadores do século XI tiveram o mérito de acreditar e de mostrar pelo exemplo que a Igreja reencontraria uma nova juventude ao inspirar-se nesse passado que frequentemente havia desempenhado na sua história o papel de mito dinâmico e estimulante. Gregório VII traduz bem este estado de espírito novo quando escreve: "O Senhor não disse: o meu nome é costume, mas: o meu nome é Verdade." Daí a sua recusa em considerar como válidas práticas que se tinham insinuado ao longo dos séculos no mundo dos clérigos, em nome de uma fidelidade à autêntica Tradição de que a Igreja romana é o único garante e intérprete. Na mesma época, vemos grande número de eremitas abandonarem as comunidades monásticas a fim de encontrarem o género de vida outrora praticado pelos Padres do deserto, e, um pouco mais tarde, os cistercienses separarem-se de Cluny em nome de um regresso à regra

Digitalizado com CamScanner

de São Bento, que as observâncias rotineiras haviam deslustrado e desvirtuado. Vemos assim que todas as experiências religiosas do tempo se apresentam marcadas pela vontade de regresso à pureza original do cristianismo. O ideal da *Ecclesiae primitivae forma* transforma-se na referência obrigatória da nova espiritualidade que, de modo aparentemente paradoxal, procura, numa fidelidade acrescida ao testemunho dos Apóstolos e à mensagem evangélica, a resposta aos problemas colocados por uma sociedade em mutação.

Concretamente, esse desejo de recuperar a perfeição da Igreja primitiva expressou-se no ideal da *vita apostolica*. A ideia de que a comunidade primitiva de Jerusalém, tal como é apresentada nos Actos dos Apóstolos [1], constituía um modelo para a Igreja e que o seu estilo de vida era o próprio tipo de vida perfeita encontrou eco em todos os meios. Certamente que não se havia esperado pelo século XI para que aqueles textos fossem objecto de interesse. Mas eles haviam sido escondidos pelos monges que, durante toda a Alta Idade Média, se haviam apresentado como os autênticos sucessores e imitadores dos Apóstolos. Não eram eles que levavam uma vida apostólica, renunciando aos seus bens pessoais e à sua própria vontade, vivendo em comunidade para melhor servirem o Senhor? [2] De facto, até meados do século XI ninguém contestou a ideia de que a perfeição cristã se realizava nos claustros. Com a reforma gregoriana esboçou-se uma reacção contra tais concepções. O próprio Gregório VII, quando ainda era somente o arcediago Hildebrando, pretendeu alargar o benefício da vida comunitária, que se encontrava no centro do ideal apostólico, à generalidade do clero. Fracassou nessa empresa, e o sínodo romano de 1059 contentou-se com aconselhar os padres a "possuírem em comum tudo o que lhes vinha da Igreja". A este nível, a vida apostólica surge como o instrumento de uma reforma moral e disciplinar dos clérigos. Esforçando-se por os

[1] Act., II, 42-47: "Todos os que acreditavam viviam juntos e possuíam tudo em comum" e IV, 32-35: "A multidão dos fiéis tinha um só coração e uma só alma; ninguém chamava seu ao que lhe pertencia, mas entre eles tudo era comum."

[2] M.-H. Vicaire, *L'Imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants (IVe-XIIIe siècle)*, Paris, 1963, p. 90.

fazer viver em comunidades, o papado procurava sobretudo subtraí-los à autoridade dos senhores leigos para os colocar sob a vigilância do bispo. Ainda era pedir demais, e foram uma minoria os que se conformaram com tais prescrições. Eles passaram a designar-se por cónegos regulares, por oposição aos seculares que, recusando a disciplina do dormitório e do refeitório comuns, mantinham os seus bens pessoais, tal como lho permitia a regra de Aix de 816.

O conceito gregoriano da vida apostólica, que a maioria dos ministros do culto considerou demasiado exigente, surgiu, pelo contrário, como insuficiente a certos espíritos desejosos de perfeição. Entre os cónegos regulares e os eremitas, foram numerosos os que, não contentes com imitarem certas observâncias monásticas, chegarem a ponto de afirmar que os clérigos eram os verdadeiros sucessores dos Apóstolos. Com efeito, o monaquismo, eliminando pela clausura o confronto com o mundo, reduzira o apostolado à santificação pessoal. Ora, uma renovada leitura dos Actos fazia realçar, na vocação dos Apóstolos, a importância do ministério da pregação e do anúncio do Evangelho [1]. Num mundo que se procurava conquistar e salvar, mais do que fugir a ele, a *cura animarum*, que a generalidade dos monges não praticava, começou a afirmar-se como um dos motivos essenciais da vida apostólica. Assim, seguir o modelo da Igreja primitiva não consiste unicamente em viver em comunidade, sem propriedade privada, mas ainda em ir até aos outros. Essa abertura ao mundo exterior manifestou-se de diversas formas, segundo os casos, desde o desenvolvimento da hospitalidade e da assistência, até ao ministério da pregação.

O aprofundamento do ideal religioso deve ser colocado a par das transformações da devoção. Se procurarmos definir as "idades do mundo", tal como o faziam os autores medievais, pela sua característica essencial no plano religioso, podemos dizer que a época que se estende entre o fim do século XI e o início do século XIII foi verdadeiramente a idade de Cristo. Não porque a espiritualidade da Alta Idade Média e

[1] "Com grande poder, os Apóstolos davam testemunho da Ressurreição do Senhor." (Act., IV, 33).

Digitalizado com CamScanner

do monaquismo feudal tenha ignorado a pessoa do Salvador: já Alcuíno e, mais tarde, os grandes abades de Cluny haviam manifestado grande veneração pela Cruz. Porém, na generalidade, antes do século XII vê-se nele muito especialmente a segunda pessoa da Trindade e o temível Juiz que deverá regressar no fim dos tempos. De resto, é essa a imagem que dele nos é dada pelos tímpanos de muitas igrejas românicas. O testemunho da arte, como o da literatura espiritual, confirma que os espíritos do tempo foram mais sensíveis à transcendência divina do que à Encarnação, e preferiram a Transfiguração à Paixão.

A partir de meados do século XI um grande teólogo monástico, Santo Anselmo, definiu uma viragem decisiva na evolução religiosa da Idade Média, colocando, num dos seus tratados, a pergunta fundamental: *Cur Deus homo?* Por que se fez Deus homem? E respondeu mostrando que era uma necessidade fundamental que Deus encarnasse e participasse da condição humana a fim de que a humanidade fosse salva. Embora totalmente incompreendido em vida, Santo Anselmo surge como o precursor das grandes orientações espirituais do século XII, sublinhando o amor infinito do Verbo feito carne e a grandeza da Virgem Maria. Mas não nos deixemos iludir: ainda não havia chegado a hora da devoção terna ou patética à humanidade de Cristo, ainda que dela já encontremos alguns sinais anunciadores, por exemplo no tratado do cisterciense Aelred de Rievaulx, intitulado *Quando Jesus tinha doze anos*. Com efeito, o Homem-Deus exaltado pela espiritualidade desses tempos é o Cristo dos Evangelhos. A consciência nova da Encarnação não se deixa dissociar da contemplação da glória divina. Nem Autun nem Vézelay nos falam do Jesus da história ou da sensibilidade. Como São Bernardo, eles apresentam-nos o Cristo-Rei, o Deus Salvador, o Amor personificado.

O lugar central ocupado por Cristo na piedade dos cristãos traduz-se, ao nível da espiritualidade, por uma valorização do Novo Testamento. Uma fidelidade mais exigente à palavra de Deus levou então os melhores espíritos a ultrapassarem a concepção moral e disciplinar da vida apostólica. Desde o início do século XII, em numerosas comunidades fervorosas, encontra-se menos referências aos Actos dos Apóstolos do que às passagens do Evangelho susceptíveis de fornecerem regras de vida, par-

ticularmente as que evocam a pobreza de Cristo e dos seus discípulos. Estêvão de Muret (f. 1124), fundador da ordem de Grandmont, escreve de modo significativo: "A única regra de vida é o Evangelho; é a regra de Jesus Cristo, mais perfeita que a de São Bento." Do mesmo modo, São Norberto, ao criar a ordem de Prémontré, deu como norma aos seus discípulos "seguirem as Escrituras Sagradas e tomarem Cristo por guia". Para os detentores da nova espiritualidade, o amor de Deus traduz-se por uma imitação tão fiel quanto possível da vida do Senhor. "Seguir nu o Cristo nu" *(nudus nudum Christum sequi)* [1] e evangelizar os pobres são os dois requisitos fundamentais dos movimentos espirituais do século XII.

A vontade de conformação com o Cristo do Evangelho traduziu-se em primeiro lugar por exigências acrescidas no âmbito da pobreza. A *vita apostolica*, realçando a comunidade dos bens, abolia a distinção entre ricos e pobres. Era praticada por monges e cónegos regulares que, ao integrarem a vida religiosa, renunciavam à propriedade individual. Mas, na prática, tais aspirações comunitárias poderiam perfeitamente coexistir com a posse colectiva de bens importantes, o que era o caso da maioria das abadias e capítulos. Aqueles que pretendiam seguir o Evangelho à letra deveriam ir mais longe, isto é, viver como "pobres de Cristo", limitando-se ao mínimo indispensável, e por vezes a ainda menos do que isso. Estêvão de Muret desejava que os gramontinos possuíssem domínios bastante reduzidos, para que fossem obrigados a buscar parte da sua subsistência fora da comunidade. Ainda que nem todos os defensores da *vita vere apostolica* tenham ido tão longe, a austeridade e a pobreza material constituíram, todavia, as preocupações prevalecentes nos grupos que se reclamavam daquele ideal.

Um exemplo poderá mostrar-nos a que atitudes concretas podia conduzir a nova espiritualidade. Em 1083, seis senhores feudais ladrões, convertidos por um monge, retiraram-se para a solidão de Afflighem, no

[1] Tal como o demonstrou R. Grégoire, "L'adage ascétique *Nudus nudum Christum sequi*", in *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, Pisa, 1972, t. I, pp. 395-409, a expressão é tradicional e remonta a São Jerónimo, mas é no século XII que surge frequentemente nos textos, para marcar o desejo de viver numa pobreza total.

Digitalizado com CamScanner

Brabante, para aí se entregarem à vida religiosa [1]. A escolha do local é significativa: tratava-se de uma região inculta e desabitada, mas situada na proximidade da estrada que seguia de Bruges para Colónia, itinerário muito frequentado por peregrinos e mercadores. Tal região fora até então refúgio de malfeitores; os novos monges transformaram-na em lugar seguro e asseguraram hospitalidade aos viajantes. A comunidade fez-se conceder pelo conde de Lovaina o direito de eleger livremente o seu abade e foi isenta pelo bispo local de qualquer contribuição para a diocese. Estabeleceu-se que o dízimo de todos os proventos seria reservado aos pobres. Além disso, os fundadores consagraram o essencial dos seus esforços e recursos à construção e ao alargamento do hospício, que em pouco tempo possuía dois edifícios. Para si mesmos, os monges edificaram um modesto oratório e, durante muito tempo, contentaram-se com uma simples granja. A sobrevivência da comunidade era parcialmente assegurada pela exploração das suas terras, mas igualmente pelo trabalho manual e pelas esmolas dos fiéis. Assim se traduz, através da própria origem dos rendimentos, um espírito de abandono à Providência que se encontra claramente na linha do evangelismo dos fundadores. E verifica-se idêntica inspiração na preocupação revelada em evitarem qualquer usurpação de bens alheios, bem como a sua rejeição do recurso a processos judiciais contra aqueles que os lesavam e da aceitação de certas doações – das igrejas, por exemplo – incompatíveis com o seu ideal. Foi rápido o sucesso da nova fundação: não tardaram a afluir a Afflighem convertidos, clérigos e leigos, famílias inteiras. Após algumas hesitações iniciais, cada um acabou por encontrar na comunidade o seu lugar: os monges no coro, os conversos nos campos e as mulheres nos priorados de religiosas que enxamearam os campos vizinhos. Neste caso preciso, a experiência integrou-se num quadro monástico, o da regra beneditina. Mas poder-se-ia citar grande número de novas fundações desta época que foram, na origem, animadas por idêntico espírito, conduzindo a estruturas institucionais diversificadas. Com efeito, mais do que um programa moral ou um estilo de vida bem

[1] Ch. Dereine, "La spiritualité 'apostolique' des premiers fondateurs d'Afflighem (1085-1100)", *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 54, 1959, pp. 41-65.

determinado, o ideal apostólico define-se como um estado de espírito que se pode traduzir de muito diferentes modos.

3. As transformações da vida religiosa

Durante a Alta Idade Média e o primeiro período feudal, a vida monástica havia constituído a única expressão do ideal de perfeição cristã, excluindo algumas experiências eremíticas isoladas. Tal monolitismo convinha bem a uma sociedade estática, caracterizada por um clima de atonia espiritual e cultural. Mas à medida que o Ocidente desperta e as suas estruturas se tornam mais complexas, as aspirações dos fiéis já não podem ser satisfeitas unicamente no quadro do monaquismo tradicional. A par deste último, ele próprio levado a auto-reformar-se, vemos nascer e desenvolverem novas formas de vida consagrada, baseadas em espiritualidades originais. Embora se encontrem por definição fora do mundo, os próprios religiosos reflectem assim, de certo modo, as tensões e contradições da sociedade que os rodeia.

Estes diversos movimentos possuem em comum uma exigência de autenticidade e de personalização da vida religiosa. Práticas admitidas ao longo de séculos vêem-se subitamente postas em causa em nome da fidelidade ao Evangelho. No próprio seio do monaquismo, e mais ainda fora dele, as virtudes do ritualismo são contestadas. Nas abadias da primeira idade feudal, a maioria dos monges era constituída por oblatos, isto é, crianças colocadas no mosteiro desde a mais tenra infância pelos seus pais. A "obra de Deus" *(opus Dei)* era efectivamente considerada como uma actividade que não necessitava de uma vocação particular. Oferecer um filho para que ele viesse a ser monge não era mais problemático do que colocá-lo como escudeiro junto de outro senhor, a fim de que aprendesse o ofício das armas: não se pede a um trabalhador que goste do seu trabalho, mas tão só que o faça conscienciosamente. O monge que recitava todo o ofício correctamente cumpria o seu dever, ainda que o seu coração nem sempre estivesse presente no que fazia. De resto, o indivíduo só existia em função da colectividade, e a salmodia de cada religioso só tinha valor na medida em que se inseria num canto litúrgico comunitário. Além disso, a preocupação com a perfeição exterior e com

Digitalizado com CamScanner

o esplendor do culto podia constituir obstáculo para o aprofundamento pessoal da fé. Por isso, vamos encontrar, na maioria dos movimentos religiosos que surgem no limiar do século XII, o desejo de sacudir o jugo da rotina, a fim de permitir aos indivíduos entregarem-se, de modo pessoal e livre, ao serviço de Cristo. Nas ordens novas, a admissão era restringida aos adultos, fosse a sua entrada na vida religiosa consequência de uma vocação amadurecida desde a juventude, ou tivesse ela exigido uma ruptura com a vida mundana, isto é, uma conversão.

Por outro lado, o refinamento do espírito religioso, que não deixa de estar relacionado com os progressos da instrução, tornou numerosos cristãos mais sensíveis às discrepâncias que existiam entre o aspecto visível da Igreja e o ideal no qual ela se deveria inspirar. Essa exigência de conformidade com o modelo evangélico já se manifestara no século XI no domínio moral. Em muitas regiões da cristandade, os fiéis, desejosos de que os seus padres levassem uma vida casta, haviam por vezes chegado ao ponto de os constrangerem à prática do celibato, que a seus olhos garantia a eficácia do seu ministério sacramental. No século XII, a crítica desloca-se dos costumes para a riqueza e o poder do clero. Os espíritos mais exigentes escandalizam-se ao verem as abadias e os capítulos catedrais instalados na sociedade feudal e no regime senhorial. Com efeito, as reformas dos séculos X e XI haviam permitido, em muitos casos, uma reconstituição e até mesmo um crescimento dos bens temporais eclesiásticos; na sua maioria, os grandes abades reformadores foram igualmente bons administradores, preocupados com o saneamento e o reforço dos fundamentos materiais da vida religiosa, por forma a possibilitar uma observância regular e a conferir um maior brilho ao culto divino. Daí resultou que, mantendo-se os monges individualmente pobres, tornavam-se ricos colectivamente: *"Fit monachus miles, sed fit de paupere dives"*, constata, cerca de 1080, um cónego do Oeste da França, a propósito dos senhores que tomam hábito monástico [1]. Por outro lado, os religiosos consagravam uma parte crescente do seu tempo à gestão do património, bem como a processos contra os herdeiros que

[1] "O cavaleiro faz-se monge, mas de pobre torna-se rico." Texto citado por J. Leclercq, "La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles", in *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1964, p. 179.

tardavam em executar os testamentos feitos por seus pais a favor das igrejas. A própria dispersão dos bens legados pelos leigos, constituídos geralmente por pequenas parcelas de terra, bem como por dízimos, altares e partes de igrejas, trazia aos cenobitas sérios inconvenientes. Muitos deles eram enviados para longínquos priorados, onde viviam isolados ou aos pares a fim de vigiarem os trabalhos agrícolas. Daí resultava um sensível afrouxamento no cumprimento das observâncias e, frequentemente, uma contaminação dos monges pela sociedade ambiente. O esplendor da liturgia das grandes abadias, como Cluny ou São Dinis, não compensava essa secularização de facto do monaquismo, cujo enriquecimento não era senão um dos aspectos da situação. Perante esta evolução do cenobitismo, numerosos cristãos em busca da perfeição espiritual preferiram antes experimentar novas fórmulas de vida religiosa a deixarem-se integrar pelos monges corrompidos pelos cuidados com os bens terrenos.

a) *O eremitismo*

A vida eremítica não é uma invenção do século XII. Desde a Alta Idade Média que se refere a existência de homens que se retiraram para o fundo dos bosques a fim de aí levarem uma existência religiosa solitária e errante. Nos mosteiros beneditinos, o abade podia, a título excepcional, autorizar um monge com reconhecidas qualidades espirituais a abandonar a comunidade para ir passar algum tempo no "deserto". Esses solitários atingiam um número globalmente baixo, e não parece terem exercido grande influência sobre os seus contemporâneos. A partir do século XI, pelo contrário, e sobretudo no século XII, o eremitismo transforma-se num fenómeno generalizado, que surge como alternativa à vida monástica.

Tal desenvolvimento desta forma de vida religiosa, que tem início na Itália por volta do ano mil, com São Romualdo, fundador dos Camáldulos, procede também de um regresso às origens. Através da Itália do Sul chegam ao Ocidente as influências bizantinas. Ora, no Oriente cristão, permanecera viva a tradição dos Padres do deserto – os ascetas solitários da Tebaida. Ela recupera todo o seu prestígio e fascínio no Ocidente devido a transformações económicas e sociais. Os primeiros desen-

Digitalizado com CamScanner

volvimentos da economia de troca e do crescimento urbano suscitam uma reacção de recusa em certos meios – sobretudo entre a aristocracia e os habitantes das cidades – que, através de uma completa alteração de comportamentos, muito típica da mentalidade medieval, renegaram aquilo que haviam adorado e passaram da opulência ao extremo despojamento, da vida social ao ideal de vida do anacoreta. Tal como justamente observa L. Genicot, "no século XI, as cidades tornavam-se suficientemente importantes para afastarem de si as almas religiosas; o seu número ainda não era suficiente para que se colocassem problemas espirituais tão graves que obrigassem os melhores a decidirem consagrar-se ao apostolado das massas urbanas".[1] Os eremitas foram igualmente recrutados, em grande número, no seio do clero secular, o qual, em muitas regiões, se mostrava refractário a qualquer reforma, o que levou um certo número dos seus membros a abandonar comunidades sacerdotais ou capítulos pouco fervorosos para se instalar no campo, e sobretudo na floresta ou na charneca, lugares de eleição dos solitários. Na França do Oeste, no Limousin e na Lotaríngia, o eremitismo clerical conheceu no início do século XII um desenvolvimento espectacular, ilustrado pelos nomes de Roberto d'Arbrissel, Pedro de Craon e Estêvão d'Obazine, para só citar os maiores.

O eremitismo do século XII não é o mesmo que o das épocas precedentes. Também ele sofreu a influência do ideal da vida apostólica e a sua espiritualidade guarda-lhe as marcas. Os eremitas desse tempo são efectivamente penitentes: o seu vestuário é sempre miserável, a sua aparência descuidada, se não horrível. Procuram os lugares mais sinistros, dormindo no chão, em grutas, ou construindo choupanas de ramos de arvoredo. Alimentam-se de alguns legumes e dos vegetais que vão colhendo: nunca comem carne, nem bebem vinho. Vivendo sós e sem auxílio de ninguém, devem redobrar a vigilância contra as tentações do Demónio. Por isso, apesar do ascetismo ao qual se condenam, os eremitas levam uma vida activa, e não puramente contemplativa, como os reclusos e reclusas que vivem encerrados numa cela contígua a uma

[1] L. Genicot, "L'érémitisme du XI[e] siècle dans son contexte économique et social", in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milão, 1965, p. 69.

igreja ou a um mosteiro. Por necessidade e vocação, devem trabalhar com as próprias mãos; finalmente, usam barba e deslocam-se a pé ou montados num burro, nunca a cavalo.

Embora os eremitas tenham fugido ao mundo, nem por isso se tornaram indiferentes aos homens, e a literatura, seja a profana ou a hagiográfica, retrata-os prodigalizando conselhos e reconfortando aqueles que os procuram. A sua mobilidade e a sua liberdade permitem-lhes exercer um apostolado muito variado, que vai da assistência aos viajantes à pregação popular como a dos *Wanderprediger* (pregadores vagabundos) – um Roberto d'Arbrissel ou um Bernardo de Tiron – que percorriam o Oeste da França no início do século XII, seguidos por grupos de fiéis que as suas palavras fascinavam. O próprio Estêvão de Muret, o mais estável entre os eremitas, não hesita em dizer que, se é bom renunciar ao mundo, melhor ainda é arrancar as almas ao Diabo. Estes solitários não estão exclusivamente preocupados com a salvação da própria alma. Estão voltados para os outros, e sobretudo para os mais pobres.

Nas experiências eremíticas da época, a fase individual não se revelou frequentemente de longa duração. O eremita de sucesso atrai normalmente discípulos e, muitas vezes, funda uma comunidade religiosa, reunida nas proximidades de um lugar de culto. O eremitismo desses tempos é mais um estado de espírito do que uma forma de vida. Podemos definir-lo como um cenobitismo a uma escala restrita, bastante livre e rural, por oposição ao cenobitismo urbano e disciplinado das ordens antigas. Tanto pode levar à cruzada – caso de um Pedro, o Eremita – como ao exercício da hospitalidade ou a fundações monásticas e canónicas de novo tipo. Por opção pessoal de um fundador ou sob a pressão de um bispo, é por vezes a regra de São Bento a escolhida, como podemos constatar em Savigny ou em La Chaise-Dieu, ou então a de Santo Agostinho. Mas é frequente as fundações de origem eremítica adoptarem constituições originais: Roberto d'Arbrissel em Fontevrault cria um mosteiro duplo dirigido por uma abadessa. Em Camaldoli e em Vallombrosa, na Itália, verifica-se um esforço no sentido de combinar as exigências do eremitismo com as do cenobitismo no seio de estabelecimentos que incluem simultaneamente mosteiros, onde os monges rezam e trabalham em comum

Digitalizado com CamScanner

e eremitérios, onde vivem religiosos em rude ascetismo e solidão, sendo a ligação entre ambos assegurada pela obrigação de tomarem as refeições em comum. Por sua vez, os gramontinos transformaram-se, segundo as instruções de Estêvão de Muret, nos campeões de uma pobreza desprovida de compromissos, concretizada pelos limites impostos à propriedade colectiva. Eles distinguiram-se igualmente pelo facto de os conversos – isto é, os leigos – terem preponderância sobre os monges, no governo da ordem.

Ainda que nunca tenha reunido efectivos importantes, a única fundação eremítica que, não obstante, conheceu um êxito durável e marcou profundamente a espiritualidade do Ocidente medieval foi a ordem dos Cartuxos, nascida em finais do século XI sob o impulso de São Bruno, que ensinava teologia na catedral de Reims, e se retirou com alguns companheiros para o vale selvagem da Chartreuse, perto de Grenoble. A nova comunidade caracterizou-se de imediato por uma vida de severa penitência e por um desejo de ruptura total com o mundo exterior. São Bruno (f. 1101) procurou igualmente conciliar as exigências do ideal eremítico com as necessidades do cenobitismo. Deste manteve, além dos votos de castidade e de estabilidade, a submissão dos religiosos ao prior e o uso da correcção fraterna no capítulo. Mas as influências do monaquismo beneditino não constituem o essencial. Nos *Costumes* redigidos por Guigues, o Antigo, quinto prior da Grande Cartuxa, e adoptados por toda a ordem em meados do século XII, a palavra-chave é a solidão. Encerrado na sua cela, donde não sai nem mesmo para tomar as refeições, o religioso deve ler, orar e meditar no silêncio, longe de toda a agitação, para atingir a humildade perfeita e escutar a voz de Deus. Todavia, não existe nessa espiritualidade qualquer tipo de angelização: é o monge-eremita quem provê às suas necessidades e trabalha com as próprias mãos, na maioria dos casos, copiando textos. Por outro lado, o mundo exterior não é ignorado. Os cartuxos dão esmola, recebem hóspedes e rezam pela humanidade. "O nome de Cristo é Jesus – escreve Guigues –; assim, se por qualquer razão tu perderes a vontade de salvar qualquer homem, seja ele quem for, cortas a tua ligação com os membros de Cristo." A influência do eremitismo traduz-se na busca da união com Deus na contemplação. Em contrapartida, a

liturgia ocupava na nova ordem um lugar modesto: os cartuxos só se reuniam para o ofício da noite e a certas horas do dia. Ainda que na sua maioria fossem sacerdotes, raramente celebravam missa.

Assim, não obstante certas aparências que os fazem assemelhar-se aos monges, os cartuxos são herdeiros directos do eremitismo da época, e dos seus mais notáveis representantes. A sua espiritualidade é a expressão de uma nova mentalidade mais individualista, orientada para experiências pessoais mais livres e para a aquisição de uma vida religiosa interiorizada. Nem todos os eremitas atingiram esses altos objectivos: alguns deles soçobraram na extravagância e na loucura; outros chegaram até ao limiar da heresia, como Engelbald d'Hérival, na Lorena, o qual, considerando-se indigno dos sacramentos da Igreja, sempre se recusou a erigir um lugar de culto, a celebrar a missa e a comungar. Atitude certamente extrema, mas que deverá ser cotejada com a reserva manifestada pelos cartuxos relativamente à liturgia e com a repugnância de Roberto d'Arbrissel pela construção de igrejas. Por detrás destes frutos algo bizarros do eremitismo, que escandalizaram o clero do tempo, perfila-se uma nova concepção da vida cristã, na qual a salvação deixa de estar dependente da mediação humana ou da prática de rituais, podendo cada um, particularmente, encontrar Cristo Salvador no mais íntimo de si mesmo.

Uma das características mais originais do eremitismo medieval reside no facto de ele transcender as distinções existentes entre as *ordines* eclesiásticas e de ser praticado tanto por leigos como por monges e membros do clero. Neste sentido, é possível afirmar que constituiu um instrumento de promoção religiosa para grande número de fiéis que se santificaram através da sua prática. O sonho de São Romualdo, e posteriormente de São Pedro Damião, no século XI, havia sido transformar a Igreja num vasto eremitério tal como, na mesma época, os abades de Cluny procuravam fazer da cristandade uma imensa congregação monástica que, a exemplo da arca de Noé, preservasse e conduzisse à salvação a elite espiritual da humanidade. Essas grandes ambições tiveram uma duração efémera; todavia, delas permaneceu a ideia, muito amplamente divulgada, de que o eremita encarnava a perfeição cristã ainda mais do que o monge, na medida em que reunia em si mesmo,

Digitalizado com CamScanner

levando-os ao mais alto grau, as virtudes e os carismas do "homem de Deus". Mas o sucesso de tal modelo ilustra sobretudo a passagem do objectivo ao subjectivo, que caracteriza a nova mentalidade religiosa; nesta perspectiva, o essencial não era o esplendor da liturgia nem sequer o fervor da comunidade, que poderia dissimular uma certa mediocridade ao nível das pessoas, mas o louvor perfeito rendido a Deus por um indivíduo totalmente desligado do mundo e absorvido num frente a frente solitário com o seu Criador. A concepção da vida religiosa que se afirma através do eremitismo pode ser qualificada de moderna na medida em que, ignorando a hierarquia dos estados de vida que na perspectiva da salvação situava o leigo na base da escala, ela colocava acima de tudo a tónica no primado da experiência espiritual relativamente a quaisquer estruturas institucionais. Isso não implicava, de modo algum, que o eremita fosse um marginal ou um dissidente. Pelo contrário, na cela, "esse lugar onde Deus conversa com os homens", segundo Pedro Damião, cada cristão que desse tal passo podia ser considerado como aquele que realizava plenamente em si o mistério da Igreja [1].

b) *A vida canónica*

Noutros casos, a aspiração à perfeição, longe de conduzir os clérigos ao "deserto", impeliu-os à adopção de uma vida comunitária estrita, ligada à prática da pobreza, designada nos textos da época pelas expressões *vita canonica* ou *vita apostolica*. Com efeito, não era verdade que, sob certos aspectos, os padres se podiam considerar a si próprios como investidos de uma missão religiosa específica, eles que, segundo as palavras de um ordinário canónico, "sucediam a Cristo e aos Apóstolos na pregação, no baptismo e nos outros sacramentos da Igreja" [2]? Urbano II reconheceu-o oficialmente em 1090, ao afirmar o carácter apostólico do modo de vida dos cónegos e colocando-os no mesmo plano dos monges. Pela primeira vez em séculos, o sacerdócio podia de novo ser considerado como um estado de perfeição.

[1] Pedro Damião, *op.* 11, *"Dominus vobiscum"*, *PL.* 145, 235-236.

[2] *Coutumier de l'ordre de Saint-Ruf*, Ed. A. Carrier de Belleuse, Sherbrooke, 1950, p. 97.

Possibilidade teórica, há que dizê-lo, já que a maioria dos ministros do culto recusou submeter-se a um tão exigente ideal. Embora as formas de vida em comum tenham encontrado franco sucesso na Itália e na Provença, vieram a defrontar-se, nas regiões setentrionais, com a hostilidade de um clero que permanecia muito preso às estruturas carolíngias. Estreitamente ligados ao meio senhorial pelo sistema da igreja privada, os cónegos dessas regiões não quiseram ouvir falar de uma reforma que os teria levado a renunciar às suas prebendas. Assim, a entrada em cena dos cónegos regulares no Norte da França e nas regiões renanas fez-se sobretudo por via das "conversões" individuais de clérigos que, por fervor religioso, abandonaram as instituições tradicionais; muitas vezes fundaram novas igrejas, tanto urbanas como rurais, que vieram justapor-se aos capítulos e às colegiadas seculares. Outras comunidades adoptaram a vida canónica após uma experiência eremítica mais ou menos longa. É o caso, por exemplo, de Arrouaise [1], na Picardia, e sobretudo de Prémontré, perto de Laon, que foi fundado em 1120 por São Norberto [2]. Finalmente, em certos casos, houve agrupamentos de penitentes (por exemplo em L'Artige, no Limousin) ou de hospitalários (Roncesvales, o Grande-São-Bernardo) que adoptaram esta forma de vida, mais adequada à sua actividade caritativa do que o estado monástico.

O mundo dos cónegos regulares é efectivamente muito diversificado, e as fundações que adoptaram a *vita canonica* surgem mais como ordens religiosas de novo tipo do que como o modo de realização de uma reforma geral do clero. E torna-se muito difícil definir a sua espiritualidade porquanto, tendo todas essas comunidades adoptado, nos começos do século XII, e após muitas hesitações, a regra de Santo Agostinho, elas não lhe conferiram nem o mesmo conteúdo nem o mesmo significado. Com efeito, a maioria dos cónegos regulares contentou-se com a observância da *Regula prima*, que era, de facto, uma carta de Santo Agostinho onde o bispo de Hipona descrevia a existência quotidiana da pequena comunidade sacerdotal que vivia reunida à sua volta num "mosteiro de

[1] L. Milis, *L'Ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise*, Bruges, 1969, p. 653.

[2] Cf., sobre este problema, o precioso trabalho de J. Becquet, "Chanoines réguliers et érémitisme clérical", *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 48, 1972, pp. 361-370.

Digitalizado com CamScanner

clérigos". Os usos que esse texto recomenda são moderados, e a tónica é colocada sobre a vida comum, sem propriedade privada. Aqueles que se reportaram a essa regra constituíram o *ordo antiquus*, particularmente importante nas regiões mediterrânicas.

Mas em muitas novas fundações, frequentemente de origem eremítica, pretendeu-se ir mais longe, e adoptou-se, como referência preferencial, um texto intitulado *Ordo monasterii* ou *Regula secunda*. Este último, atribuído a Santo Agostinho, ainda que no essencial não fosse de sua autoria, era uma regra de vida muito restritiva, com um carácter ascético muito marcado (jejuns, silêncio, simplicidade no vestuário), que incidia igualmente sobre o trabalho manual e a pobreza. Os cónegos que pretendiam praticar esse ideal de *vita vere apostolica* formaram o *ordo novus*, que, apesar do seu nome, não é uma nova ordem religiosa, mas antes uma corrente rigorista integrada no mundo dos cónegos regulares. Aqueles que em maior número a adoptaram viviam nas regiões situadas entre o Sena e o Reno. A expressão mais perfeita do seu ideal espiritual encontra-se na regra de Prémontré, o único, entre todos esses grupos, a implantar-se à escala da cristandade.

Não obstante as diferenças que separam os seus diversos ramos, os cónegos regulares elaboraram uma espiritualidade original, à qual os cristãos do século XII se mostraram sensíveis: em muitas regiões do Ocidente, os cónegos agostinianos foram nesta época tão numerosos como os monges, se não mais. Os praticantes do *ordo antiquus* deram exemplo de uma vida religiosa frequentemente intensa, inserida num quadro institucional muitíssimo maleável. Com efeito, a regra de Santo Agostinho não pode ser colocada a par da de São Bento, por não possuir o rigor nem o carácter imperativo que a caracterizam. Quando muito, aquela define um quadro de vida e um clima espiritual, sendo a adaptação às condições locais ou às intenções do fundador garantida por constituições próprias de determinada casa ou ordem. Por outro lado, esses cónegos viviam em estreito contacto com o mundo, no seio de pequenas comunidades instaladas em colegiadas que se localizavam perto de castelos ou em zonas rurais, a quem eles asseguravam, além do culto, funções sociais que iam desde a educação das crianças aos cuidados prestados a doentes. Não é por acaso que, no século XIII, São

Domingos incluirá explicitamente a sua ordem de "cónegos-pregadores", próximos dos leigos e abertos aos seus problemas, "nas fórmulas clássicas da tradição canónica" [1].

Por outro lado, os cónegos regulares elaboraram uma espiritualidade original, baseada na exaltação do sacerdócio. Com efeito, na sua origem, o movimento canónico não tinha como objectivo a monaquização do clero secular. Para aqueles que o defendiam, a vida comunitária, além das vantagens morais ou disciplinares que apresentava, devia prioritariamente contribuir para a edificação da Igreja. No seio do *ordo novus* prevaleceu, decerto, uma concepção rigorosa da ascese, mas esta não visava exclusivamente o aperfeiçoamento individual: na medida em que é o único intermediário obrigatório entre Deus e os homens, o sacerdote que perante os fiéis oferece o sacrifício do altar deve purificar-se, separando-se do mundo pela prática da vida no claustro, e dando o exemplo da pobreza evangélica. As observâncias dos cónegos de Arrouaise ou de Prémontré podem parecer muito próximas das dos monges do seu tempo; todavia, delas se distinguem pela sua finalidade, que é apostólica e não escatológica. Assim, o estudo, que ocupa um importante lugar na vida canónica, não só prepara para rezar bem, mas também para bem pregar. Do mesmo modo, não é tanto a recitação das horas que vamos encontrar no centro da vida quotidiana, mas antes a missa conventual, porque o padre é antes de tudo o homem do sacrifício.

Por ocasião das polémicas que os opuseram aos monges ao longo de todo o século XII, os cónegos regulares viram-se obrigados a analisar as implicações fundamentais da sua regra de vida. Pela primeira vez na história da espiritualidade ocidental é possível encontrar clérigos que, rejeitando o primado absoluto da vida contemplativa, sublinham o valor da acção, por eles situada a idêntico nível: "O filho de Deus – sublinha Anselmo de Havelberg de Prémontré –, [2] o exemplo da mais alta contemplação tal como o da mais perfeita acção... reúne na sua pessoa única o modelo das duas vidas, contemplativa e activa. Ele dá-se sem dúvida

[1] M.-H. Vicaire, *op. cit.*, p. 80.

[2] Anselmo de Havelberg, *P. L.*, t. 188, c. 1131-1132, trad. por F. Petit, *La Réforme des prêtres au Moyen Age. Pauvreté et vie commune*, Paris, 1968, p. 91.

Digitalizado com CamScanner

como exemplo a todos os cristãos, mas mais particularmente aos seus Apóstolos... Assim, teremos de pensar que eles organizaram as suas vidas de modo a contemplarem Deus segundo a bem-aventurança dos corações puros e, ao mesmo tempo, a ocuparem-se do próximo segundo a bem-aventurança dos misericordiosos, e isso pela pregação, pela cura dos doentes, pela divulgação do Evangelho." Com efeito, embora o ideal sacerdotal da primeira geração – a dos fundadores – se encontrasse ainda muito marcado pelo clima da reforma gregoriana, com uma nítida insistência na castidade e na separação do mundo, encontramos já, posteriormente a 1130, numerosas congregações de cónegos regulares que, à semelhança dos de Prémontré, colocam a tónica na *cura animarum*, a qual já não se limita ao serviço litúrgico das igrejas mas se estende ao ministério da caridade e da palavra. Fenómeno particularmente sensível no mundo germânico e na Europa de Leste, onde os cónegos regulares, grandes colonizadores de novas terras, asseguraram com zelo as funções paroquiais.

Todavia, a espiritualidade canónica não soube manter durante muito tempo a sua especificidade e a sua irradiação. Na medida em que estabelecia um estreito laço entre o ideal sacerdotal e a prática da vida comum, o que para muitos deles era impraticável, não exerceu qualquer influência sobre os ministros do culto. Serão graves as consequências deste estado de coisas: durante toda a Idade Média e mesmo até ao Concílio de Trento, o simples padre não terá um modelo espiritual adaptado à sua situação concreta e ao seu nível de cultura. Aliás, é relevante que nenhum pároco pertencente ao clero secular, exercendo o seu ministério no campo ou na cidade, tenha sido considerado santo pela Igreja antes de São Ivo (f. 1303). Por outro lado, o estilo de vida dos cónegos regulares muito rapidamente mostrou a sua tendência para se aproximar do dos monges, o que é comprovado pelo tratado espiritual intitulado *De claustro animae*, composto cerca de 1160 pelo cónego Hugo de Fouilloy, onde encontramos uma definição puramente defensiva da vida religiosa – o claustro é apresentado como um campo rodeado de trincheiras, como um protector contra as tentações, o que seria bem mais de esperar de um autor monástico. Da tentativa de levar os clérigos a adoptarem a vida apostólica, mais não ficou do que o celibato

eclesiástico – o qual, durante muito tempo, será mais um ideal do que uma realidade –, e algumas ordens religiosas, cujo principal mérito consiste em terem mostrado que a preocupação material e espiritual com o próximo era uma dimensão essencial da vida consagrada.

c) O novo monaquismo

Posto em causa de maneira directa ou indirecta pela maioria dos movimentos religiosos que acabámos de evocar, o monaquismo beneditino conheceu todavia o seu máximo esplendor entre o fim do século XI e as primeiras décadas do século XII. Não temos como certo que o coro da imensa basílica de Cluny III foi consagrado por Urbano II em 1095, e o de Saint-Benoît-sur-Loire em 1108? Mas até mesmo este sucesso suscitou reacções críticas nos meios espirituais trabalhados pelo ideal da vida apostólica. Para além da sua riqueza e do seu perigoso envolvimento nos assuntos temporais, eles censuravam aos monges negros, e particularmente a Cluny, o facto de terem perdido de vista o verdadeiro espírito do monaquismo primitivo, o qual não era nem litúrgico nem sacerdotal, mas penitencial. Contrariamente a uma opinião amplamente divulgada, não existiu uma crise da instituição monástica nos fins do século XI, e não foi a decadência de Cluny que veio a provocar o nascimento de Cister. Aliás, só quando Pons de Melgueil (1109-1122) exerceu as suas funções de abade na grande abadia da Borgonha tiveram início as dificuldades. O seu sucessor, Pedro, o Venerável, soube recuperar a situação e devolver-lhe todo o seu prestígio. Os cistercienses libertaram-se de um Cluny pleno de fervor, não porque o condenassem, mas porque pretendiam uma coisa diferente. Se existiram tensões e rupturas no mundo dos claustros, tal só ocorreu na medida em que uma nova espiritualidade vinha pôr em causa a que até então havia prevalecido.

Com Roberto de Molesme, fundador de Cister em 1098, Estêvão Harding, o seu terceiro abade, e São Bernardo, que a partir de 1112 deu um impulso decisivo à nova fundação, surge efectivamente uma concepção original da vida religiosa, fundada, como todos os movimentos espirituais desse tempo, na vontade do regresso às origens. Cister não pretende inovar, mas antes retomar a tradição, a regra primitiva de São

Digitalizado com CamScanner

Bento, deformada pelos costumes. Através da regra aplicada em toda a sua pureza, é o próprio Cristo que os monges brancos se esforçarão por imitar, pelo regresso à simplicidade evangélica e pela prática da pobreza. A tónica é colocada sobre o despojamento e a austeridade. O cenobita é antes de tudo um penitente, que se retirou do mundo para chorar os seus pecados. Deve refugiar-se na solidão e no silêncio – tal como os eremitas – e desligar-se totalmente do mundo, recorrendo por igual a um respeito absoluto pela clausura e aos exercícios ascéticos. Por isso os cistercienses se instalaram preferencialmente nos "desertos" – vales pantanosos ou clareiras no interior de florestas, afastadas de zonas povoadas – e recusaram qualquer tipo de ministério paroquial. A exigência deste ideal levou os fundadores à criação de uma organização económica original: a fim de não serem constrangidos a deslocações prejudiciais ao rigor das observâncias e ao espírito comunitário, os monges brancos praticaram a exploração directa da terra e não aceitaram quaisquer proventos senhoriais ou benefícios eclesiásticos. *Quod redditus non habeamus*, afirma a Carta de Caridade, texto fundamental que codifica a experiência da primeira geração cisterciense. Os domínios, tanto quanto possível de um único senhor e próximos do mosteiro, são explorados por conversos, irmãos leigos que vivem lado a lado com os monges professos. Assim, estes não se dispersam da vida comunitária no seio da qual cada um deles realiza a sua vocação.

A aspiração à pobreza traduz-se na prática por um estilo de vida pobre; o hábito adoptado é branco, isto é, em tecido de lã não tingida, a alimentação simples e frugal: uma única refeição por dia, sem carne nem peixe, constituída unicamente por pão e legumes temperados com sal e azeite, sem falar dos frequentes jejuns. Dormitórios sem conforto onde os monges dormem vestidos. Simplicidade e despojamento também são a regra no que se refere às construções: ausência de decorações ou de requintes estéticos. Aos edifícios sumptuosos dos monges negros opõem-se igrejas sem ornamentos nem mobiliário litúrgico precioso; nem vitrais coloridos, nem órgão, uma opção pela nudez que nada permite na igreja conventual além da imagem do Crucificado. A obrigação do trabalho manual efectivo é restabelecida pelos estatutos, formais relativamente a este ponto: "Se os irmãos se encontram obrigados

pela necessidade ou pela pobreza a trabalharem eles mesmos nas colheitas, não se afligirão por isso. Só serão verdadeiramente monges quando viverem do trabalho das suas mãos." (Cap. XLVIII.) Em média, o monge cisterciense trabalha nos campos entre quatro e seis horas por dia; em contrapartida, o ofício é abreviado e simplificado: todas as práticas litúrgicas que não se encontravam mencionadas na regra foram abolidas, à excepção da missa quotidiana e do ofício dos mortos. Estabelece-se assim um novo equilíbrio entre a vida de oração, o trabalho físico e a leitura meditativa.

Todas estas exigências visavam não só reencontrar a letra da regra beneditina, mas também o seu espírito. Com efeito, os cistercienses estavam convencidos de que a observância das suas prescrições fundamentais podia conduzir, partindo da vida terrena, à perfeição da caridade. É nessa base que eles participam da nova mentalidade religiosa que procura reduzir a distância entre o ideal e a realidade vivida, e subordina a validade do testemunho à dignidade do apóstolo. Eles reflectem igualmente o espírito do tempo ao acolherem exclusivamente adultos nos seus mosteiros, e aumentando o tempo concedido à oração privada na organização dos seus dias. Mas a originalidade da reforma cisterciense reporta-se sobretudo ao facto de as observâncias monásticas tradicionais serem interpretadas com um espírito ascético. A renúncia total ao mundo, o trabalho, o silêncio, a obediência ao abade conduzem à humildade, que é a tomada de consciência pelo homem da sua própria miséria. A partir daí, o monge eleva-se através das mortificações à contemplação do Amor divino, o único que pode cumular o vazio interior e restaurar no homem a imagem de Deus deformada pelo pecado. Essa subida dos degraus do amor só se realiza à custa de um combate incessante e de uma tensão dolorosa que provoca quotidianos sofrimentos. A espiritualidade cisterciense, sobretudo com Aelred de Rievaulx, insiste muito no valor redentor do sofrimento, o qual pode levar a alma para o céu e lhe obtém neste mundo a certeza da eleição eterna.

Com Cister, o monaquismo, por todos discutido e contestado, pretende continuar a encarnar em toda a sua pureza o ideal da Igreja primitiva. Com efeito, a humildade e a penitência, que eram as palavras-chave espirituais dos movimentos apostólicos, encontram-se reintegrados pelos

Digitalizado com CamScanner

monges brancos no seio do cenobitismo beneditino. Mas a convergência entre as aspirações religiosas do tempo e a mensagem cisterciense será de curta duração. Ainda que no tempo de São Bernardo a ordem cisterciense tenha exercido um excepcional fascínio sobre os espíritos desejosos de perfeição e a sua implantação tenha ocorrido com grande rapidez, ela não tardou a perder de vista o seu primitivo ideal. O literalismo que os fundadores haviam pretendido banir ressurgiu em pouco tempo, enquanto se agravavam os problemas para os quais aqueles não haviam encontrado solução: como conciliar pobreza individual e riqueza colectiva? Como era possível estar presente perante os homens quando se recusava o mundo? Para citar um único exemplo, num Ocidente onde os espaços rurais não cultivados começavam a rarefazer-se, aldeias foram destruídas e os camponeses delas expulsos para que os cistercienses constituíssem "desertos" em torno das suas novas fundações [1].

Essa crescente contradição entre ideal e realidade acaba por prejudicar a imagem da ordem. Nos fins do século XII, um monge cisterciense calabrês, Joaquim, fundou uma congregação reformada, a ordem de Flora. Esta não obteve mais do que um limitado sucesso, mas as ideias de Joaquim de Flora deveriam vir a exercer grande influência nas décadas seguintes. Partindo de uma meditação sobre o Apocalipse e sobre o mistério da Trindade, ele anunciava efectivamente a chegada próxima de uma idade do Espírito Santo, marcada pelo aparecimento de uma Igreja espiritual, totalmente contemplativa e pura, que espalharia sobre toda a terra o "Evangelho eterno". Assim manifestava esse profeta místico o seu descontentamento relativamente a um monaquismo em vias de secularização e orientava os espíritos mais religiosos para a expectativa de uma nova idade.

Globalmente, a herança de Cister não é desprovida de ambiguidade. Ao nível dos seus mais altos representantes – São Bernardo, Guilherme de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx e tantos outros – a Escola cisterciense abriu incontestavelmente novas perspectivas, colocando a tónica

[1] Tal como foi evidenciado por R. A. Donkin, "The Cistercian Order and the Settlement of Northern England", *Geographic Review*, 59, 1969, pp. 403-416.

sobre as vias de união com Deus [1]. Porém, baseando tal desejo numa recusa da natureza humana e erigindo como absoluto o desprezo pelo mundo, o qual, no antigo monaquismo, era temperado pelo sentido da medida e pela indulgência relativamente às pessoas, Cister corria o risco de se tornar rapidamente estranha à sociedade que a rodeava e a perder a influência sobre ela. O integrismo em matéria de regra muitas vezes levou os seus monges ao rigorismo doutrinal e espiritual. A tónica colocada de modo unilateral sobre a ascese e a mortificação contribuiu sem dúvida para criar naqueles que, no interior da ordem ou no seu exterior, sofreram a sua influência, aquela religião um pouco crispada e inquieta por não ter feito o bastante que vai caracterizar tantos cristãos, e até mesmo santos, nos séculos XII e XIII.

4. Os leigos em busca de uma espiritualidade

As profundas transformações ocorridas no mundo dos clérigos nos fins do século XI e inícios do XII não poderiam deixar indiferentes os leigos. Com efeito, a reforma gregoriana desencadeou uma profunda alteração das estruturas eclesiais e pôs em causa as hierarquias tradicionais. Ao longo deste agitado período, foi possível encontrar monges que, na Flandres, caso de Wéderic, ou Guilherme de Hirsau e seus companheiros no Sul da Alemanha, haviam abandonado os respectivos mosteiros para se lançarem em campanhas de pregação contra o antipapa Guibert e os seus partidários. Algumas décadas passadas, o próprio São Bernardo não hesitará em sair do claustro a fim de lutar contra o cisma de Anacleto. Por outro lado, Gregório VII apelou várias vezes aos leigos, sobretudo a príncipes e cavaleiros, para que castigassem os prelados simoníacos e os padres em concubinagem, "mesmo pela força se necessário" [2], com grande prejuízo para o clero, o qual se indignava com tais inusitados procedimentos e censurava o pontífice por instaurar a subver-

[1] Cf. *infra*, pp. 183-184.

[2] Carta a Rodolfo da Suábia, 11 de Janeiro de 1075, *Gregorii VII registrum*, Ed. E. Caspar, 1920, p. 104.

Digitalizado com CamScanner

são no seio da Igreja. Este refutou-lhes as acusações, sublinhando o facto de todos os fiéis serem chamados a prestar apoio à reforma, desde que se encontrassem em comunhão com Roma. É certo que, para ele, tratava-se menos de favorecer a promoção do laicado do que de exaltar a Sé apostólica através da ligação directa de todos os fiéis à autoridade do sucessor de Pedro. Mas o apelo lançado por Gregório VII, retomado num plano diverso por Urbano II em Clermont, em 1095, contribuiu, sem dúvida, para reafirmar no seio da Igreja o papel dos fiéis, convidados a abandonarem a passividade e a oferecerem a sua participação directa na reforma e na cruzada. Na época anterior, existiram certamente movimentos religiosos de leigos, como o dos patarinos de Milão e Florença. Todavia, eles mantinham-se relativamente isolados e pouco importantes à escala da cristandade. O facto novo que intervém no fim do século XI é a entrada em cena das massas, imbuídas da aspiração à salvação eterna.

a) *Emergência do povo cristão: cruzadas, movimentos evangélicos, heresias*

Sob a influência de uma *cura animarum* melhorada pela multiplicação das paróquias rurais e urbanas e também, certamente, por mais frequentes contactos com o mundo dos religiosos ao nível dos priorados e das colegiadas, a religiosidade dos leigos afirmou-se, ao longo do século XI, em muitas regiões do Ocidente. A difusão pelos cónegos do ideal apostólico, bem como a influência dos eremitas e dos pregadores errantes que na sua esteira propagavam temas evangélicos, contribuíram para fazer nascer, entre os fiéis, o desejo de se erguerem ao nível espiritual do clero e de obterem a sua salvação, sem que para isso tivessem de renunciar ao seu estado. É sem dúvida nesta perspectiva que teremos de colocar o espantoso sucesso que encontrou, em todas as classes da sociedade, o apelo à cruzada lançado por Urbano II. Com efeito, e pela primeira vez, a Igreja entreabria as portas da graça em benefício da totalidade dos fiéis, colocando, como única condição, a sua partida para o Oriente, a fim de aí lutarem contra os inimigos de Cristo. É certo que o apelo de Clermont se dirigia prioritariamente aos cavaleiros, aos quais

fornecia simultaneamente, como já vimos, um objectivo religioso e uma justificação para o seu estado de vida. Mas foi a arraia miúda quem primeiro partiu, e veio a desempenhar um papel decisivo ao longo das tribulações com que o exército dos Francos se teve de confrontar entre a sua chegada à Ásia Menor e a conquista de Jerusalém em 1099. O facto de milhares de homens e mulheres se terem posto em movimento e terem aceitado duros sofrimentos por amor de Deus é testemunho de uma sensibilização profunda das massas aos grandes temas espirituais do cristianismo.

Os objectivos estabelecidos por Urbano II aos Cruzados consistiam na ajuda aos cristãos do Oriente e na libertação do túmulo de Cristo, e a recompensa prometida a indulgência plenária. A cruzada, peregrinação armada, apaga efectivamente as penas devidas pelo pecado, que nessa época ocupavam no processo penitencial um lugar tão importante como a confissão, já que se considerava que a falta só era totalmente redimida após a sua expiação. Tais perspectivas não eram indiferentes para as multidões que se deixaram impressionar pela palavra empolgante dos pregadores populares como Pedro, o Eremita, mas, por si sós, não teriam certamente bastado para suscitar uma tão impetuosa devoção. Se tantos camponeses desarmados, tantas mulheres, crianças e clérigos libertados das obrigações do seu estado, abandonando tudo, partiram para a Terra Santa, fizeram-no menos para aí ganharem a indulgência da cruzada do que pela esperança de verem abrir-se, através da libertação do Santo Sepulcro, uma nova era na história da Igreja e do mundo. É difícil exprimir com rigor a ideia que eles fariam concretamente da situação, e as indicações dadas pelos cronistas, todos eles clérigos inclinados a referir a expectativa escatológica das massas com uma linguagem muito marcada pela sua cultura bíblica, não deverão necessariamente ser tomadas à letra. Terão os cruzados acreditado efectivamente na vinda iminente do Anticristo, e na necessidade de se lhe opor aquela resistência armada da fé, que tornaria possível o regresso final de Cristo? Terão eles realmente pensado que passariam directamente da Jerusalém terrestre à Jerusalém celeste, do Monte das Oliveiras ao Paraíso? Em todo o caso, não é de duvidar que os elementos populares da cruzada foram animados por um espírito messiânico e se encontravam convencidos de que o reino

Digitalizado com CamScanner

prometido aos humildes pelo Evangelho ia chegar. No termo das suas peregrinações situava-se Jerusalém, lugar da realização das promessas divinas, terra bendita onde correriam em abundância o leite e o mel. Por isso consideraram normal virem a encontrar na Terra Santa, com a remissão dos seus pecados, uma compensação para os seus sofrimentos, primícias da recompensa no além.

Por outro lado, as massas que corresponderam ao apelo dos pregadores da cruzada estavam convencidas de que Deus lhes havia destinado uma tarefa, a libertação dos Lugares Santos, e, de modo mais amplo, a missão de purificar o mundo do mal, a fim de preparar o seu regresso glorioso. Daí os massacres de Judeus e, em menor número, de Sarracenos, que marcaram sobretudo as duas primeiras cruzadas, aquelas onde foi mais forte a participação popular. A recusa do baptismo, ao mesmo título que a heresia, era considerada pelos simples fiéis como um insulto a Deus, susceptível de atrair sobre os homens a sua cólera. Eles achavam que o Reino só deveria ser acessível aos puros e aos humildes, escolhidos por Deus como seus porta-vozes. Antes da tomada de Jerusalém, os cronistas mostram-nos a "miúda gente da hoste" obrigando a regressar ao bom caminho os barões que não viam além dos seus interesses políticos e, acima de tudo, pretendiam servir as suas próprias ambições. Aos olhos daqueles pobres, as verdadeiras armas que darão a vitória aos cristãos são a penitência, evidenciada pela cruz usada sobre a roupa que se veste, os jejuns, as orações e as procissões. Exterminando os inimigos de Deus, mas, ao mesmo tempo, infligindo-se sofrimentos e mortificações, cada um contribui com a sua parte para apressar a libertação do túmulo de Cristo e para a vinda do seu Reino. Esse estado de espírito deverá ser relacionado com aquele que, na mesma época, anima os defensores da *vita vere apostolica*. Não é sabido que São Norberto, o fundador de Prémontré, declarava: "a pobreza faz-nos possuir desde já o reino dos céus"? Refractados através das mentalidades e dos diversos ambientes, são os mesmos temas espirituais que impregnam todas as consciências desses tempos.

Com as cruzadas revela-se pela primeira vez no Ocidente a existência de uma espiritualidade popular, que surge repentinamente como um conjunto coerente. Entre os seus elementos constitutivos, encontra-se em

primeiro lugar a devoção a Cristo, que faz nascer o desejo de libertar a terra onde ele vivera e de vingar a honra de Deus, escarnecida pelos infiéis. A ela se acrescenta uma aspiração à purificação individual e colectiva, que tem a ver, em simultâneo, com os aspectos penitenciais da cruzada e com as suas dimensões messiânicas; mas a escatologia que anima esse grande movimento está menos orientada para a expectativa do que para a acção. O povo de Deus, e sobretudo os seus elementos mais pobres, que são os mais santos, vê-se investido de uma missão que tem um sentido na história da salvação: *Gesta Dei per Francos*, não hesita em escrever Guibert de Nogent. Pelo seu combate contra os inimigos da fé, pelo rigor das penitências que se impõe, o cruzado ganha o céu a pulso, se nos é permitido dizê-lo. A graça espalha-se para além das mediações sacramentais e a Igreja revela uma função de enquadramento e de organização preferencialmente à de dispensadora dos favores divinos. Tempo forte da vida espiritual, a cruzada conheceu um enorme sucesso porque correspondia às expectativas dos fiéis, os quais aspiravam a uma salvação que lhes parecia difícil de obter na vida quotidiana. O movimento dos anos 1096-1099 é o primeiro de uma série de grandes impulsos de devoção que se sucederam até ao fim da Idade Média. Das cruzadas às procissões de flagelantes do século XIV, a vida religiosa dos leigos será efectivamente marcada pela alternância de ímpetos de entusiasmo espiritual que periodicamente sacudiam a cristandade, e por uma prática conformista e rotineira, de nível geralmente medíocre. Privilegiando os grandes momentos de exaltação colectiva, arriscamo-nos a cair numa visão romântica da fé desses cristãos. Considerando unicamente as práticas e as observâncias dos tempos comuns, expomo-nos a não ver neles senão as suas insuficiências e a negligenciar uma das suas dimensões essenciais.

Todavia, por muito importante que tenha sido o seu lugar na vida religiosa dos homens do século XII, as cruzadas continuavam a ser acontecimentos excepcionais. Houve quatro grandes cruzadas entre 1096 e 1204, e o entusiasmo por elas desencadeado verifica-se correlativamente à sua raridade. Por outro lado, eram numerosos os fiéis que, por razões nem sempre medíocres, não tinham possibilidade de se expatriarem durante longos períodos, por vezes sem esperança de regresso. Para

Digitalizado com CamScanner

muitos dos que não partiram ou dos que regressaram, o aprofundamento da fé exprimiu-se através de exigências acrescidas relativamente ao clero, as quais muitas vezes assumiram a forma de um anticlericalismo virulento. De facto, a reforma gregoriana mantivera-se como um assunto que dizia respeito ao clero. Passado o período mais duro da crise, os leigos, cujo apoio havia sido solicitado por Gregório VII, foram remetidos às suas *secularia negotia* e convidados a regressar à condição que era a sua. De súbito, forças religiosas cheias de fervor viram-se sem utilidade. Mas não foi fácil fazê-las obedecer. O próprio êxito da reforma havia criado um extenso leque de eclesiásticos seculares, o que fez enraizar entre os fiéis a convicção de que o clero, relativamente à situação, mais não obtinha senão vantagens. A partir de então, a crítica dos leigos deslocou-se dos costumes para o dinheiro: no século XII, censura-se menos aos religiosos as suas faltas no plano da castidade do que as suas riquezas e poderio. Sob a influência de pregadores populares como Pedro, o Eremita, ou Roberto d'Arbrissel e os seus discípulos, que amplamente divulgaram as grandes palavras de ordem evangélicas, particularmente a mensagem das Bem-Aventuranças, os camponeses e burgueses da França do Norte e do Oeste enfrentaram os seus curas e os monges negros: pretendiam um clero pobre e apostólico, isto é, capaz de anunciar aos fiéis a palavra de Deus; exigiam dele que o seu estilo de vida e comportamento estivessem em conformidade com os preceitos evangélicos. Protestos ambíguos, tanto mais que, nas cidades, os bispos simoníacos com os quais os fiéis se confrontavam eram também, muito frequentemente, os seus senhores. Mas tal não nos permite excluir os motivos religiosos: perante os compromissos sem grandeza nos quais, após Pascoal II, se afunda a causa da reforma, afirma-se um evangelismo popular que inspirou grande número de movimentos religiosos, tanto ortodoxos como heréticos.

O seu denominador comum é a pobreza voluntária. Essa opção fundamental surge como a condição necessária para uma fidelidade a Cristo "que não soube onde repousar a cabeça". Mas reveste-se igualmente de um significado exemplar face às realidades económicas e sociais do tempo. Num mundo onde o desenvolvimento da produção e das trocas acentuava as clivagens no seio da sociedade rural e fazia surgir novas

formas de miséria, a escolha da pobreza como condição de vida indicava um desejo de aproximação dos abandonados pela expansão e dos excluídos da sociedade: vagabundos, prostitutas, leprosos, etc. Ela constituía igualmente um protesto contra o luxo dos poderosos e muito particularmente da hierarquia eclesiástica. É o momento em que a denúncia da corrupção da Cúria romana começa a transformar-se num lugar comum dos escritos religiosos, tal como se constata no *De consideratione*, de São Bernardo, ou nos inflamados sermões de Arnaldo de Brescia. Protesto muito compreensível numa época em que o processo de centralização, em curso desde o final do século XI, começa a deslocar o quadro episcopal em proveito da corte pontifícia. Mas o aspecto institucional do fenómeno não é, nesta época, aquele que se torna mais claramente perceptível. Para os grandes mestres espirituais, tal como para os simples fiéis, prevalece a ideia de que a Igreja só poderá ser fiel à sua missão se regressar à pobreza evangélica, cuja prática permitiria não cair na contradição entre o ideal e a realidade vivida.

Com efeito, estas aspirações viram-se rapidamente frustradas, porque os tempos não se encontravam maduros para uma Igreja serva e pobre. A reforma gregoriana deixava-a enriquecida no plano material e dotada de uma influência sobre a sociedade que, precisamente no século XII, atinge um nível nunca antes igualado. Longe de evoluir no sentido desejado pelos movimentos evangélicos, ela mais não fez do que reforçar o seu aparelho de poder. Além disso, após uma tentativa sem consequências no tempo de Pascoal II, a renúncia do clero aos seus bens encontra-se mais do que nunca excluída. Vários factores pesaram nesse sentido, sendo o principal a tendência espontânea dos espíritos do tempo para fazer coincidir a proeminência em dignidade com o fausto exterior e a riqueza. Numa Igreja onde os clérigos eram os reis, convinha que aqueles manifestassem, pelo seu estilo de vida, a eminente dignidade do seu estado. Até mesmo entre os partidários da reforma, muitos estavam longe de considerar como um mal a posse de bens pelo clero. O caso do cónego regular Gerhoh de Reichersberg (1093-1169) é típico sob este aspecto: espírito aberto e avançado, hostil à feudalização do clero, afirma todavia, sobretudo nos seus escritos posteriores a 1130, que a Igreja se

Digitalizado com CamScanner

enfraqueceria de maneira irremediável se renunciasse às suas terras e aos seus direitos. Com efeito, ela deixaria de poder cumprir as suas obrigações de assistência aos pobres e, em especial, aos religiosos cujas condições de vida eram precárias. Por isso, deseja simplesmente que os rendimentos eclesiásticos sejam repartidos com maior equidade e que se destinem prioritariamente aos indigentes. Só uma Igreja materialmente próspera poderá desenvolver as obras de caridade e garantir aos adeptos da pobreza voluntária o livre exercício da sua vocação.

Além disso, por uma estranha contradição, aqueles mesmos que no seio da Igreja haviam feito profissão de despojamento cedo vieram a ser vítimas – ou beneficiários, segundo o ponto de vista adoptado – daquilo que G. Duby designou como "os paradoxos da economia monástica". Os cistercienses, por exemplo, bem como certas congregações de cónegos regulares do *ordo novus* haviam escolhido, sem o saberem, um modelo de actividade económica demasiado bem adaptado às novas condições da produção e das trocas. Numa época em que as rendas anuais com origem no produto da terra eram escassas e a redução das corveias obrigava os senhores a recorrerem a mercenários, os empreendimentos agrícolas das novas ordens, que se recusavam a empregar rendeiros e dispunham de mão-de-obra gratuita facultada pelos conversos, encontraram-se numa situação privilegiada. Além do mais, a sua vocação ascética favoreceu a extensão de explorações rurais altamente produtivas, instaladas em zonas incultas isoladas e vocacionadas para um sistema simultâneo de cultura florestal e criação de gado. Tendo-se transformado em grandes produtores de lã e de carne, os monges brancos e os seus émulos não hesitaram em trocar os excedentes da produção dos seus domínios por dinheiro, e rapidamente avançaram na via da opulência. "Esta prosperidade não tardou a contrastar, de maneira escandalosa aos olhos do mundo, com a profunda austeridade das suas vidas. Os efeitos económicos da reforma monástica prepararam a longo prazo a condenação do monaquismo nas suas formas renovadas, do mesmo modo que nas suas formas tradicionais." [1]

[1] G. Duby, "Le monachisme et l'économie rurale", in *Hommes et structures du Moyen Age*, Paris, 1973, p. 392.

No momento exacto em que bispos e religiosos se deixavam apanhar nas armadilhas da expansão, a Igreja multiplicava as suas precauções relativamente às novas formas de actividade económica, particularmente no que se referia ao comércio financeiro. O desenvolvimento da produção e das trocas estimulava, tanto entre os leigos como junto de numerosos clérigos, o desejo do ganho e do lucro, que podia degenerar em paixão pelo dinheiro. Daí as condenações repetidas e incessantemente agravadas do empréstimo a juros, assimilado à usura, e até mesmo do empréstimo sobre penhor, ainda que sem juros, interdito pelo concílio de Tours, ao qual presidiu o papa Alexandre III em 1163. Além disso, o *Decreto* de Graciano, composto cerca de 1140, e que daí a pouco tempo viria a impor-se como código jurídico da Igreja, afirma que "o mercador só muito dificilmente e em muito poucos casos pode ser do agrado de Deus". Ainda que não seja nossa intenção estudar a evolução do direito canónico face às realidades financeiras e económicas, há que sublinhar-lhes, todavia, as repercussões no plano espiritual. Na hierarquia dos vícios, por exemplo, e à medida que se avança no século XII, a *avaritia*, isto é, a busca desenfreada do lucro a par do entesouramento egoísta, substitui por vezes o orgulho (*superbia*) no primeiro lugar. Nesta época, como bem demonstrou L. K. Little, o tema do usurário precipitado no inferno com o seu tesouro na mão torna-se muito frequente nas representações iconográficas [1]. Ele desempenha o mesmo papel do cavaleiro violento e indisciplinado do século precedente e constitui a nova encarnação das forças do mal, prontas a esmagar os pobres e os fracos. Esta convicção também surge nos tratados espirituais, como o *De quarta vigilia noctis*, redigido em 1165 pelo cónego regular Gerhoh de Reichersberg. Fazendo iniciar a terceira idade do mundo com Gregório VII, ele coloca-a sob o signo da avareza, a qual constitui, a seus olhos, o problema máximo do seu tempo. Com efeito, adepta do enriquecimento e, ao mesmo tempo, hostil às actividades novas que façam da moeda outra coisa além de um simples instrumento de medida e de trocas, a Igreja do século XII não conseguiu definir uma linha de conduta coerente

[1] L. K. Little, "Pride goes before Avarice: Social change and the vices of Latin christendom", *The American Historical Review*, 76, 1971, pp. 16-49.

Digitalizado com CamScanner

relativamente ao dinheiro. A vida espiritual dos leigos sofre as consequências de tal situação: escandalizados pela riqueza de alguns clérigos e simultaneamente paralisados nas suas próprias actividades por interditos canónicos e pela reprovação que pesava sobre as formas evoluídas do comércio, muitos deles sentiam-se de consciência perturbada, e até mesmo atormentados pela angústia da condenação eterna. Este mal-estar fez-se sentir principalmente nas cidades e em particular na Itália, onde o precoce desenvolvimento da economia monetária fez surgir estas tensões mais cedo do que noutros lugares.

Outra questão veio a provocar dificuldades entre o clero e os leigos: a do acesso à Palavra divina, que os fiéis desejavam, cada vez mais, conhecer de forma directa. Mas a sua transmissão continuava a ser monopólio dos clérigos que, em geral, não possuíam dela mais do que um insuficiente conhecimento. Quanto àqueles – pouco numerosos – que haviam passado pelas escolas, consideravam que colocar a Escritura ao alcance dos leigos constituía um grave perigo, porquanto estes, pela sua incultura, arriscavam-se a interpretá-la mal: "Tal como a pérola aos porcos – escreve o curialista inglês Walter Map, cerca de 1185 –, a Palavra será dada aos simples que sabemos incapazes de a receber, e mais ainda de dar aquilo que receberam? Tal não poderia ser feito, e é preciso pô-lo de parte." [1] Reacção muito esclarecedora: numerosos clérigos vêem na Bíblia mais um tesouro que têm como dever guardar e transmitir na sua integridade do que uma mensagem a divulgar e proclamar. Por isso se mostram desconfiados relativamente a traduções dos Evangelhos em língua vulgar, que vão surgindo em muitos lugares durante a segunda metade do século XII. Sem dúvida que a Igreja se preocupava com a manutenção da ortodoxia doutrinal, mas o desejo de conservar o seu papel de intermediário obrigatório entre Deus e os fiéis não deve ter sido estranho à sua atitude.

Com efeito, a partir dos fins do século XI, vemos eremitas que nem sequer haviam recebido as ordens menores atribuírem-se o ministério da Palavra sem que para tal tivessem sido autorizados pelo seu bispo.

[1] Walter Map, *De nugis curialium*, d. 1, c. 31, trad. por R. Foreville, in *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965, p. 207.

Bernardo de Tiron, por exemplo, que na França do Oeste reunia multidões de camponeses que vinham escutar os seus sermões, respondeu a um padre que lhe contestava o direito de pregar que este se obtinha pela virtude da mortificação. Resposta significativa, na medida em que implica que a prática de um género de vida em conformidade com o Evangelho garante a autenticidade da Palavra e autoriza que se faça o seu anúncio ao povo. Certamente que a maioria dos grandes pregadores populares do início do século XII, de Roberto d'Arbrissel a São Norberto, acabaram por receber do papa uma *licentia praedicandi* que os colocou ao abrigo de todos os ataques; mas aos olhos dos fiéis era sobretudo a sua santidade pessoal que os habilitava a falar-lhes de Deus com autoridade, e não a regularidade da sua situação canónica. Assim, muito rapidamente se apresentaram numerosos leigos reivindicando o direito de anunciarem a Palavra. Foram tratados como "pseudo-profetas" pelo clero e pela hierarquia, muito sensíveis aos riscos de heresia. O *Decreto* de Graciano, em 1140, sancionou essa atitude hostil ao prescrever "que os leigos em presença dos clérigos não se permitam praticar o ensino, a menos que seja a pedido destes últimos".

Se a generalidade dos leigos sentia dificuldade em encontrar uma espiritualidade adaptada ao seu estado, a questão colocava-se com particular acuidade relativamente às mulheres, que se defrontavam com obstáculos suplementares. A literatura espiritual, tal como a teologia, era obra de clérigos cuja formação, globalmente considerada, tendia para a misoginia. Sob a influência de São Jerónimo e de uma tradição patrística hostil à mulher, esta é apresentada sobretudo como a filha de Eva, origem de todos os males e principal protagonista do pecado. Aos olhos dos autores eclesiásticos, ela só se torna digna de interesse e estima se possuir qualidades viris. Daí os elogios proclamados a rainhas ou imperatrizes que souberam fazer esquecer, pela firmeza do seu comportamento, a fraqueza própria do seu sexo. Existem, certamente, formas de vida religiosa para uso das mulheres: a par de algumas reclusas, fechadas nas suas celas, numerosas monjas levavam uma vida comunitária e piedosa, orientada pela regra de São Bento. Mas na maioria das vezes a entrada nos mosteiros era subordinada ao pagamento de um dote, o que efectivamente instituía um *numerus clausus*. Por outro lado, se as virgens

Digitalizado com CamScanner

consagradas e as viúvas beneficiavam de uma certa consideração, o mesmo não se passava com as casadas. As que pertenciam à alta aristocracia podiam ainda desempenhar um certo papel na vida religiosa do seu tempo, concedendo favores à Igreja e multiplicando as fundações monásticas. Mas tal privilégio encontrava-se reservado a um pequeno número de damas notáveis. A totalidade das mulheres casadas não tinha quaisquer perspectivas religiosas, e o casamento apresentava-se, sobretudo, como um obstáculo no plano da salvação. De facto, aos olhos do clero a vida sexual é uma consequência do pecado e as relações conjugais, toleráveis unicamente tendo em vista a reprodução, constituem sempre um pecado, pelo menos venial, na medida em que se fazem acompanhar de prazer. Para não ser fonte de pecado, o acto carnal só deverá ser realizado a contragosto, e São Pedro Damião não faz mais do que dar um exemplo impressionante desse generalizado estado de espírito quando apresenta aos leigos o exemplo do elefante que, "levado ao acto de propagação, volta a cabeça, mostrando assim que actua constrangido pela natureza, contra a sua vontade, e que tem vergonha e desgosto por aquilo que faz" [1]. Por isso, os esposos raramente deviam comungar e, em qualquer caso, deviam abster-se de toda a relação carnal antes de receberem o sacramento. Se pretendessem verdadeiramente obter a salvação, ser-lhes-ia necessário viver na continência: "A castidade que se observa após a vinda dos filhos é uma grande coisa", escreve um hagiógrafo flamengo por volta de 1130. E ainda o que mais valia era separarem-se, para entrar cada um no seu mosteiro. Prática frequente nesta época, onde muitas mulheres eram obrigadas a entrar para a vida religiosa contra a sua vontade, a fim de permitirem a seus maridos satisfazerem as suas aspirações à perfeição. Num contexto algo particular, é certo, foi o caso de Heloísa, abadessa do Paracleto após a entrada de Abelardo na vida monástica, e que lhe dirigia, do recôndito do seu convento, cartas inflamadas de paixão.

O clima geral de mal-estar que se verificava entre os leigos explica o sucesso com que foram acolhidos os movimentos evangélicos. Em fins

[1] Ep., I, 15, citado por R. Bultot em *I laici nella "Societas christiana" dei secoli XI e XII*, Milão, 1968, p. 391.

do século XI e inícios do século XII, estes são ainda muito marcados pelas palavras de ordem da reforma gregoriana. Os seus iniciadores foram geralmente clérigos como Roberto d'Arbrissel, Vital de Savigny ou o monge Henrique de Lausana, que atraíam as multidões pelo seu ascendente pessoal e pelo conteúdo da sua pregação. Com efeito, eles apresentavam o Evangelho como única regra de vida para os cristãos e insistiam no facto de o clero dever, acima de tudo, conformar-se com ele. Do rigorismo moral passou-se em muitos casos à negação das *ordines* eclesiásticas tradicionais: perante as exigências evangélicas, não se encontrarão todos os baptizados em pé de igualdade? Os leigos que aderem a tais movimentos deixam de aceitar a sua exclusão da vocação para a santidade pelo simples facto de viverem no mundo. Recusando ser simples objectos do ministério pastoral do clero, procuram viver também eles próprios uma vida religiosa e aspiram a uma fé que realize no plano da acção a mensagem de Cristo. E existem entre eles muitas mulheres. Os clérigos que a elas se referem apresentam-nas em geral como sendo umas exaltadas, loucas pelo próprio corpo e de costumes dissolutos. A realidade é menos simples: basta ver o entusiasmo suscitado por eremitas como Estêvão de Obazine ou pregadores como Tanchelm ou São Norberto, tanto entre as prostitutas como junto das grandes damas da aristocracia que os acompanharam ao "deserto", para grande escândalo dos bem pensantes. De toda essa efervescência só subsistiram alguns mosteiros duplos na ordem fundada em Inglaterra, em 1131, por São Gilberto de Sempringham e naquela outra estabelecida em Fontevrault por Roberto d'Arbrissel, o qual submetia ambas as comunidades – a dos homens e a das mulheres – à autoridade de uma abadessa, que deveria ser uma viúva e não uma virgem. Mas a ordem de Fontevrault não tardou a evoluir no mesmo sentido que os mosteiros femininos tradicionais, e algumas décadas após a sua fundação o acesso era condicionado pela pertença à alta nobreza. No século XII ainda não existem ordens religiosas femininas e os conventos de mulheres encontram-se num estado de sujeição jurídica e espiritual relativamente às ordens masculinas, das quais dependem. Constatação interessante, na medida em que ilustra a dificuldade sentida pelas mulheres na realização do seu destino espiritual fora do domínio do homem.

Digitalizado com CamScanner

Ao longo do século XII, os movimentos evangélicos foram avançando cada vez mais e entraram em conflito aberto com a Igreja. Com Arnaldo de Brescia, que obteve grande sucesso popular em Roma ao condenar a riqueza dos padres e o fausto da Cúria, o tema da pobreza passou para primeiro plano. Para ele, tendo em conta que o clero se tornara indigno ao recusar renunciar aos seus bens, era necessário entrar em oposição à hierarquia e considerar como iguais todos os baptizados. Só a fidelidade concreta ao Evangelho habilitava ao exercício da autoridade na Igreja. Do descrédito lançado sobre padres e pastores passou-se facilmente a uma crítica dos sacramentos, cuja simplificação era reclamada. Para os adeptos de Henrique de Lausana, tal como para os arnaldistas ou "Pobres da Lombardia", o sacerdócio universal dos fiéis tornava supérflua a ordenação de padres, e a confissão mútua dos pecados substituía a penitência. Da polémica anticlerical à contestação da Igreja, os adeptos da vida evangélica atingiam o limiar da heresia.

A partir do século XI, tal como já assinalámos, viram-se surgir no Ocidente pólos de heresia. No entanto, pouco numerosos e rapidamente circunscritos, não tiveram grande difusão. No século XII, o fenómeno tornou-se numericamente muito mais importante, a ponto de pôr em causa a influência da Igreja em certas regiões. Não é nossa intenção fazer aqui a história dessas correntes religiosas, nem sequer estudar as suas doutrinas. Bastar-nos-á evidenciar as razões do seu sucesso e, em particular, os motivos espirituais que levaram a que a elas aderissem numerosos leigos.

Tais motivos nem sempre são fáceis de compreender. Com efeito, aqueles movimentos só são conhecidos através do que deles disseram os seus adversários e, por vezes, é com dificuldade que se consegue aceder a uma ideia clara acerca do conteúdo das suas crenças. Todavia, os ecos que deles nos chegaram de diversas fontes – de Soissons a Colónia e de Toulouse a Milão – permitem distinguir dois filões espirituais nas heresias do século XII [1]: um deles insiste sobretudo na coincidência entre a palavra evangélica e a acção que se esforça por levá-la à prática no mundo. Os seus aderentes propõem-se lutar contra a decadência da

[1] Tal como foi evidenciado por R. Manselli numa obra fundamental, *L'Eresia del male*, Nápoles, 1963, pp. 118-149.

Igreja, constituindo, à margem desta, grupos de cristãos fervorosos. A sua recusa das estruturas existentes não põe em causa os fundamentos dogmáticos do cristianismo, exceptuando alguns aspectos de pormenor. É a tendência que prevalece na maioria dos movimentos populares da primeira metade do século, e mais tarde entre os valdenses, ou Pobres de Lyon, grupo de leigos condenados em 1184 por terem pregado sem mandato do seu bispo. Com efeito, segundo eles, a prática da vida apostólica, e sobretudo da pobreza, bastava para conferir o direito de anunciar o Evangelho. Trata-se assim, pelo menos à partida, de um conflito de ordem mais disciplinar do que doutrinária e, de resto, um certo número de valdenses viria a reintegrar a Igreja católica no princípio do século XII.

A segunda corrente, permanentemente reforçada após 1140, sem dúvida por influência de contribuições orientais (Bogomilos da Bósnia e da Bulgária, em particular), distingue-se da primeira pelo seu carácter nitidamente dualista. Os seus adversários qualificaram estes heréticos de maniqueus; conhecemo-los pelo nome de cátaros. Defendiam que a renovação necessária do cristianismo devia fazer-se acompanhar de uma contestação de todo o corpo de doutrina ensinado pela Igreja. Para eles, efectivamente, esta havia dissimulado em seu proveito a verdade revolucionária escondida no Novo Testamento, que é a oposição e a luta permanente entre Deus e Satanás, o Bem e o Mal. O princípio do Bem é o motor do mundo do Espírito, o princípio do Mal, filho rebelde ou anjo caído, o criador do mundo material e da carne. Nesta perspectiva, as almas humanas são fragmentos de espírito prisioneiro na matéria, da qual a todo o custo deverão libertar-se. São ajudadas neste esforço pelo exemplo de Cristo – o maior entre os anjos ou o melhor entre os humanos –, que Deus tomou como seu filho adoptivo. Veio a este mundo, mas a sua carne, tal como a sua Paixão. não foram mais do que aparências. Se Jesus resgatou o homem, não o fez pelo seu sofrimento mas pelos seus ensinamentos. O Antigo Testamento, obra das potências do mal, é desprovido de valor; só o Evangelho é divino.

Não se trata aqui de tentar apresentar o dogma cátaro em todas as suas subtilezas e variações, do dualismo mitigado ao dualismo absoluto, nem de nos interrogarmos sobre o sentido profundo da sua cosmogonia.

Digitalizado com CamScanner

Mas continua por explicar o fascínio exercido por tais crenças sobre um muito vasto número de homens e mulheres, particularmente no Sul da França e na Itália, entre meados dos séculos XII e XIII. A simplicidade aparente desta doutrina e a sobriedade da sua liturgia devem ter jogado a seu favor. Mais importante parece ter sido a distinção entre os Perfeitos, obrigados a um ascetismo rigoroso, e os simples crentes, que gozavam na prática de uma grande liberdade de costumes e podiam entregar-se a qualquer actividade, desde que antes da morte recebessem o *consolamentum*, imposição das mãos que os arrancava ao mundo material e os fazia nascer para a vida do espírito. Muitas mulheres foram igualmente levadas a aderir à heresia pela possibilidade que nela encontravam de serem tratadas como iguais relativamente aos homens. Com efeito, existiu um grande número de Perfeitas, tendo até algumas delas vivido numa espécie de conventos, como o de Prouille, no Languedoc.

Para além do que as opõe, a corrente evangélica e a corrente dualista possuem em comum a recusa de uma salvação dependente da mediação da Igreja visível e do sacerdócio institucional. Mais profundamente, elas professam o mesmo espiritualismo exacerbado que conduz de igual modo à recusa do pagamento do dízimo e à negação de certos sacramentos. Para um espírito moderno, torna-se bastante confuso ver o evangelismo conduzir a uma atitude pessimista perante a vida sob todas as suas formas, particularmente no que se refere à procriação. Paradoxalmente, o ódio à Igreja visível e a vontade de recusa de toda a solidariedade com a ordem estabelecida levaram a uma recusa do mundo e da carne, que foi levada muito mais longe do que o monaquismo jamais o fizera. Mas talvez a chave da sedução exercida pelas heresias, e em especial pelo catarismo, se encontre na evolução espiritual que anteriormente analisámos. Numa época em que a Igreja, pelo menos ao nível do seu clero, escolhera claramente agir sobre o mundo e colocá-lo sob a sua tutela para o tornar conforme com o plano de Deus, um grande número de fiéis quis protestar contra esta evolução afirmando a sua fidelidade a um paleo-cristianismo baseado na simplicidade evangélica e na recusa do mundo. A admitir-se tal hipótese, o catarismo constituiria então o derradeiro avatar da espiritualidade monástica, vulgarizada e deformada pelos fiéis, numa época em que muitos eram os clérigos que dela se

desligavam e em que a Igreja se adaptava demasiado bem a uma conjuntura política e cultural que jogava a seu favor. Longe de constituir a religião dos tempos novos que alguns pretendem nele encontrar, tratar-se-ia antes da expressão de uma recusa de evolução. Ao negarem a realidade da natureza humana de Cristo e da Paixão – para eles simples aparências –, os Cátaros despojavam efectivamente a Encarnação do seu conteúdo. Não obstante a sua proclamada ligação ao Novo Testamento, situavam-se na contracorrente do movimento que, a partir do século XI, impelia os cristãos a viverem o Evangelho no tempo e no seio do mundo. A verdadeira resposta do cristianismo ao desafio das heresias dualistas não foi a Inquisição, mas a elaboração de uma espiritualidade que, sem subestimar os efeitos corruptores do pecado, afirmou a bondade e a beleza da Criação e sublinhou o laço necessário entre o sofrimento e a Redenção.

Tal resultado não foi conseguido num só dia, já que, neste âmbito, o clero medieval teve grandes dificuldades em libertar-se das ideias recebidas. Sob a dupla influência da tradição monástica e da filosofia antiga, ele manteve longamente o seu apego à afirmação da superioridade da contemplação sobre a acção e da vida consagrada relativamente à vida secular. No século XII, a evolução da sociedade e das mentalidades começou a tornar caduca essa oposição radicalizada. Muitos eram os fiéis que aspiravam a viver a sua vocação cristã integrados no mundo, sem terem de renegar os valores fundamentais do seu estado. Desse confronto, não poucas vezes tempestuoso, entre um ensino teórico cada vez mais inadaptado às realidades e as experiências concretas vividas pelos leigos, procedem as tensões fundamentais que no século XII marcaram a vida espiritual no Ocidente.

Um dos principais problemas que se colocaram aos homens desse tempo foi o do trabalho. No clima de laborioso esforço – desde os desbravamentos de terras ao desenvolvimento do artesanato – que caracteriza a sociedade ocidental da época, o trabalho adquiriu uma importância considerável. Instrumento de valorização, era também, e cada vez mais, uma fonte de lucro. Por seu lado, a Igreja hesitava entre uma visão pessimista, que se apoiava sobre os textos do Livro do Génesis, onde o trabalho é apresentado como a consequência directa do pecado, e uma

Digitalizado com CamScanner

concepção mais positiva, baseada em certas passagens de São Paulo [1] e nos Padres gregos, em particular São João Crisóstomo.

Durante a Alta Idade Média, a primeira destas duas concepções havia geralmente prevalecido, e o trabalho manual era considerado como uma penitência. A regra de São Bento atribui-lhe um lugar bastante amplo: na medida em que exige um esforço penoso, constitui para o monge um meio privilegiado de expiação e mortificação. A espiritualidade monástica vê a actividade laboriosa sobretudo como um remédio para a ociosidade, uma das perigosas armadilhas erguidas pelo Maligno àqueles que aspiram à perfeição. "Inicia um trabalho para que o Diabo te encontre sempre ocupado – recomendava já São Jerónimo ao monge Rústico –, porque não convém que o espírito se perca em maus pensamentos." Conceito particularmente negativo do trabalho, que vamos encontrar reforçado na época feudal. Com efeito, na sociedade aristocrática a actividade manual era considerada como uma ocupação boa unicamente para os servos, e o velho ideal romano do *otium cum dignitate*, ainda que num contexto social muito diferente, continuava a exercer profundo fascínio sobre as elites, o que é testemunhado pelo desenvolvimento da vida da corte no século XII. Em Cluny, por volta de 1100, os monges quase não trabalhavam com as suas mãos, a menos que o fizessem para se entregarem a tarefas de especialistas, como a cópia e a iluminura de manuscritos. A superioridade incessantemente reafirmada da vida contemplativa sobre a vida activa até permitia a Pedro, o Venerável, defender que, substituindo o trabalho manual por outras obrigações, permanecia fiel ao espírito da regra beneditina. Os movimentos religiosos baseados no ideal da vida apostólica não trazem neste âmbito qualquer alteração relevante. Os clérigos que praticavam a pobreza voluntária consideravam que não tinham de trabalhar para viver e que deviam consagrar-se inteiramente às suas tarefas pastorais. Alguns deles recorreram à mendicidade, na qual viam, simultaneamente, um modo de retribuição pelo seu apostolado e um exemplo de humildade para os fiéis. "Para comer, fazem pregações", escrevia, a propósito dos eremitas

[1] Aqui, o texto mais importante é a 2.ª Epístola aos Tessalonicenses, 3, 10: "Quem não quiser trabalhar, não coma, também."

e de outros *Wanderprediger*, um padre desses tempos, que não os apreciava e se escandalizava com a sua concorrência desleal.

Enfim, a Igreja via com desagrado o desenvolvimento das profissões consideradas ilícitas ou perigosas (mercadores, cambistas, etc.) e as associações de trabalhadores – os primeiros "mesteres" –, que então se constituíam na base da especialização profissional e fora das hierarquias sociais reconhecidas. Nesse clima de suspeição, os trabalhadores das cidades, em busca do reconhecimento do seu lugar na sociedade mas também de dignidade espiritual, tiveram de afrontar resistências que só lentamente foram cedendo.

Todavia, a longo prazo, as transformações sociais e a renovação da teologia, que recuperou o contacto com as suas fontes gregas, fizeram evoluir o estado de espírito dos clérigos. A ideologia das três funções – padres, guerreiros e trabalhadores –, conferindo a cada *ordo* um lugar na sociedade cristã, desempenhou aqui um papel positivo. Já referimos anteriormente como a aristocracia leiga, através do ideal da cavalaria e da guerra santa, vira oferecer-se-lhe a possibilidade de obtenção da salvação pela prática do seu dever de estado. Os trabalhadores tiveram mais dificuldade em fazer admitir pelos clérigos o valor religioso das suas actividades. Mas conseguiram-no, em certa medida, através da sua função social. Honorius Augustodunensis, autor sem originalidade mas cujo testemunho se revela precioso na medida em que reflecte a opinião comum, escreve a propósito dos camponeses: "Grande número deles serão salvos porque vivem simplesmente e alimentam com o seu suor o povo de Deus." Ao longo do século XII, o esquema sociológico da sociedade tripartida impôs-se em toda a cristandade e fez passar para segundo plano as distinções canónicas e as hierarquias espirituais decorrentes da divisão dos baptizados em monges, clérigos e leigos. Mas esse esquema foi evoluindo para formas mais complexas à medida que as estruturas económicas e sociais se diversificavam. Assim, a lista dos "estados do mundo" não cessou de se alongar, enquanto a participação no bem comum fornecia uma justificação suficiente para as múltiplas formas da actividade humana. Tal mudança de perspectiva acabou por pôr em causa as concepções tradicionais sobre os graus de perfeição. Já em meados do século XII Anselmo de Havelberg sublinhava que o

Digitalizado com CamScanner

género de vida escolhido – no mundo ou fora do mundo – tinha menos importância que a maneira como cada um se comportava no seu estado, porque Deus não privilegia ninguém. Mas colocar os simples fiéis em plano de igualdade com os clérigos ainda não significava o reconhecimento da existência de uma espiritualidade própria da sua condição. Ora a dificuldade encontrava-se exactamente aí.

O exemplo do trabalho é muito significativo neste aspecto. Com efeito, ele recuperou a sua dignidade a partir do novo monaquismo, e em particular através dos cistercienses. "*Surge de otio ad laborem*" ("ergue-te e passa do repouso ao trabalho"), escrevia São Bernardo a um monge cluniacense que pretendia atrair a Claraval. A questão situava-se, efectivamente, no centro da polémica entre monges negros e brancos, afirmando estes que não existia verdadeira vida monástica onde os religiosos não se entregassem a trabalhos manuais efectivos e úteis. Por outro lado, a instituição dos conversos, apesar das suas ambiguidades, implicava uma nova atitude perante a actividade laboriosa, concebida como um meio possível de santificação. E, enfim, já assinalámos a importância do debate teórico que opôs os cónegos regulares aos monges, no plano das relações entre vida activa e vida contemplativa: ainda que Cristo tenha feito o elogio de Maria, escreve por essa altura Anselmo de Havelberg, fê-lo por pura caridade, para evitar que Marta – que no fundo tem razão – não se sinta demasiado triunfante. De resto, na sua opinião, não há que imitar nem Marta nem Maria, mas sim o próprio Cristo, que antes de tudo foi um activo, já que o essencial da sua vida foi consagrado ao ensino e à pregação. Mas esta valorização do trabalho no mundo dos religiosos não fornecia uma resposta satisfatória para os problemas dos leigos. Mesmo entre os cistercienses, o trabalho dos monges continuava a ser sobretudo uma actividade penitencial e, em certa medida, simbólica. Ele estava longe de bastar à subsistência da comunidade, assegurada, no essencial, pelos conversos. Para os simples fiéis, obrigados a prover eles mesmos às suas necessidades, a questão colocava-se em termos diversos. Tratava-se de fazer reconhecer a dignidade espiritual do trabalho e o seu valor positivo como meio de salvação. Tal como bem demonstrou J. Le Goff, foi nesse sentido que se exerceu "a pressão das novas categorias profissionais – mercadores,

artesãos, trabalhadores, interessados em encontrar no plano religioso a justificação para a sua actividade, a sua vocação... não apesar da sua profissão mas através da sua profissão" [1].

Esta aspiração difusa foi mais vivamente sentida nas cidades, onde o desenvolvimento do artesanato e do comércio criara um meio leigo simultaneamente dinâmico e combativo. Não causará espanto a constatação de que é nas grandes cidades mercantis da Itália que pela primeira vez se revelaram formas de vida religiosa de novo tipo, adaptadas às preocupações espirituais dos leigos. O caso mais interessante é o dos Humilhados, originariamente um movimento de artesãos que, em comunidade, levam uma vida de trabalho e oração; surge em Milão, por volta de 1175, e espalha-se por toda a Lombardia. Esses piedosos leigos eram trabalhadores que, continuando a exercer uma actividade profissional – em geral, eram tecelões – e vivendo em família nas suas casas, levavam uma existência austera e abstinham-se de jurar, bem como de intentar processos. Excomungados em 1184 por terem pregado em público sem autorização, foram reintegrados na Igreja em 1199 por Inocêncio III, que os dividiu em três ordens: as duas primeiras eram de autênticos religiosos submetidos a uma regra; a última, uma espécie de ordem terceira antes que esta existisse. Os seus membros viviam no mundo segundo um *propositum*, isto é, um conjunto de estatutos que definiam a sua forma de vida. Para além dessas distinções canónicas, o que unia os diferentes grupos de Humilhados e lhes conferia originalidade era a importância que na sua existência quotidiana desempenhava a prática de uma profissão, a qual devia permitir-lhes prover às suas necessidades e praticar a caridade para com os pobres. Embora, posteriormente, viessem a enriquecer e a perder de vista o seu primitivo ideal, os Humilhados nem por isso deixam de ser o primeiro grupo leigo a ter associado a uma vida de oração intensa um trabalho concebido como autêntico meio de subsistência. Encontramos tendências análogas nas comunidades de beguinas que começaram a multiplicar-se no Brabante e na Flandres no

[1] J. Le Goff, " Métier et profession d'après les manuels de confesseurs au Moyen Age", in *Beiträge zum Berufsbewusstsein des Mittelalterlichen Menschen*, Berlim, 1964, p. 53, retomado em *id.*, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977, pp. 162-180.

Digitalizado com CamScanner

fim do século XII. A Igreja concedeu uma espécie de consagração oficial a estas aspirações ao canonizar em 1199 um mercador de panos, Santo Homebon de Cremona, autêntico representante do *popolo* das comunas italianas.

Relativamente ao casamento ocorreu uma evolução semelhante. Ao longo de séculos, o estado conjugal fora julgado incompatível com a vida religiosa. Também aqui se operou, pouco a pouco, uma reformulação das concepções tradicionais. Honorius Augustodunensis, cuja importância como eco fiel das preocupações do seu tempo já aqui foi relevada, designa pelo nome de *boni conjugati* os esposos que vivem uma vida de santidade no seu matrimónio. Facto ainda mais significativo, o papa Alexandre III reconheceu pela primeira vez, em 1175, que se podia considerar como simples conselhos, e não como preceitos, os antigos cânones relativos à continência, nos dias de jejum, dos fiéis casados. E foi ainda mais longe numa bula dirigida ao mestre da milícia de Santiago, associação de cavaleiros e clérigos que se constituíra em Espanha para defender os cristãos contra os Mouros. A maioria dos leigos que dela faziam parte era casada, e verificaram-se dúvidas acerca do seu estatuto canónico. O pontífice pôs termo à controvérsia que se levantara sobre a questão, afirmando que o estado de perfeição não se encontrava ligado à virgindade. Casados ou não, os cavaleiros de Santiago podiam por direito próprio ser considerados como religiosos, na medida em que haviam proferido votos de obediência e se expunham aos perigos do combate com espírito de sacrifício[1]. A importância de tal decisão é considerável: ao deslocar o centro de gravidade da vida religiosa do celibato para a obediência e para a penitência, afastava o principal obstáculo que impedia os fiéis casados de a ela acederem. Assim foram surgindo, durante as décadas que se seguiram, numerosos grupos de homens e mulheres que viviam em conjunto uma existência piedosa. Os Humilhados da Lombardia, os penitentes rurais que surgem no Norte da Itália por volta de 1180, as beguinas e os beguinos dos Países-Baixos defendem a igualdade dos sexos na Igreja e reivindicam o direito de

[1] Cf. E. G. Blanco, *The Rule of the Spanish Military Order of St. James*, 1170-1493, Leiden, 1971, p. 171.

levarem uma vida cristã autêntica no seio das suas próprias famílias. O ideal da fuga do mundo interioriza-se: deixa de ser uma recusa da matéria para se transformar numa luta contra o pecado sob todas as formas, na qual nenhuma categoria de cristãos se encontra desqualificada em função do seu estado de vida.

De uma maneira mais geral, os leigos já não são definidos unicamente como o conjunto de fiéis desprovidos dos poderes de ordem e de jurisdição, mas como elementos actuantes no dinamismo interno da Igreja. Esta nova atitude dos leigos colocou-os várias vezes em conflito com a hierarquia, em particular quando se tratava de anunciar o Evangelho. O exercício do ministério da Palavra sem mandato episcopal era efectivamente considerado pelo clero como uma usurpação sacrílega. Não bastara ela para levar à condenação de Valdo e, após ele, dos Pobres de Lyon e da Lombardia? Também aqui a pressão da elite religiosa dos fiéis acabou por conquistar, no limiar do século XIII, o reconhecimento de novos direitos. Inocêncio III desbloqueou, de algum modo, uma situação que se havia tornado explosiva, ao distinguir nas Escrituras dois tipos de textos: por um lado, os *aperta*, isto é, os episódios narrativos e as moralidades que abundam nos textos bíblicos e que são facilmente acessíveis a todos; por outro, os *profunda*, ou exposições dogmáticas, que pela sua complexidade só os clérigos estão à altura de compreender (a maior parte do Evangelho de São João e o Apocalipse, por exemplo). A estes dois níveis da Revelação correspondiam duas formas bem distintas de pregação: a exortação moral e penitencial e a pregação propriamente dita, que explicitava os mistérios da fé. Houve leigos que espontaneamente se lançaram na primeira destas vias: os valdenses, os Humilhados[1] e em breve os Penitentes de Assis, em torno de São Francisco, chamavam os fiéis à conversão e à oração num estilo directo e concreto, aparentado com o que era utilizado nas assembleias das cidades. Não

[1] Cf. o testemunho do cardeal Jacques de Vitry (1165-1240) sobre estes: "Os humilhados, que tudo abandonaram por Cristo, reúnem-se em diversos lugares, vivendo do trabalho de suas mãos, pregando frequentemente a palavra de Deus e escutando-a da melhor vontade. A sua fé é tão profunda quão sólida, e a sua acção é eficaz" (Jacques de Vitry, *Lettres*, ed. R. B. C. Huyghens, p. 72).

Digitalizado com CamScanner

temiam entrar em confronto com aqueles que, pelo seu comportamento, criavam obstáculos ao Evangelho: usurários, clérigos indignos, bispos mais preocupados com a vitória do seu partido do que com a obtenção da paz, etc. Essa possibilidade de anunciar o essencial da mensagem cristã e de velar pela sua actualização na vida política e social é uma importante conquista dos movimentos evangélicos. No século XIII, será tarefa das ordens mendicantes retirar todas as consequências da situação e restabelecer a ponte entre a admoestação moral e o discurso teológico.

Em fins do século XII, os principais obstáculos para a realização de uma vocação cristã no mundo haviam sido ultrapassados ou encontravam-se em vias de o ser. Tal significa, por si só, que os dados específicos do estado leigo – em particular o trabalho e a vida conjugal – se transformaram em valores positivos através dos quais os fiéis podiam atingir a perfeição? A resposta a esta pergunta não é unívoca, porque nem toda a ambiguidade desaparecera da atitude da Igreja relativamente às realidades terrestres. O caso de Santo Homebon, exemplar sob este aspecto, merece ser estudado mais de perto. De facto, é muito importante que o papa tenha canonizado um mercador, quando toda a tradição espiritual e canónica dos séculos precedentes era marcada por uma grande desconfiança, para não ir mais longe, relativamente a este profissão. Mas a leitura da bula de canonização mostra-nos que Homebon foi considerado como um santo sobretudo por ter renunciado ao exercício de um comércio remunerador e por ter distribuído pelos pobres os seus bens, resistindo ao mesmo tempo, firmemente, aos heréticos da sua cidade natal. Tudo se passa como se ele se tivesse santificado não no exercício da sua actividade profissional, mas apesar dela, ou, em todo o caso, após tê-la abandonado. E quando, no século XIII, o clero e o povo de um certo número de cidades lombardas vierem a "canonizar" espontaneamente autênticos "santos do trabalho", as suas iniciativas não receberão por parte de Roma qualquer tipo de aprovação. Poder-se-ia fazer idêntica reflexão a propósito da vida conjugal que, menos ainda do que o trabalho, não pareceu aos cristãos desses tempos susceptível de oferecer grandes perspectivas espirituais. Se então existiram santos casados e pais de família, a sua vida familiar não teve grande peso na reputação de que

foram rodeados. Não se poderá levar a mal aos seus contemporâneos por terem permanecido insensíveis a esse aspecto, já que não foi conhecida qualquer espiritualidade do casamento antes de São Francisco de Sales e já que a teologia do trabalho é uma invenção do século XX.

b) *Ao serviço dos pobres de Cristo*

Assim, para a maioria dos leigos, a via de acesso à santidade não foi nem o trabalho nem a vida familiar mas o exercício da caridade, o qual, no século XII, se reveste de novas formas e novo significado. É certo que a esmola sempre ocupou um lugar importante na vida cristã, e os clérigos carolíngios já insistiam muito sobre ela nas exortações que dirigiam aos leigos. Mas, a partir do momento em que se afirmou a renovação económica do Ocidente, assistiu-se a uma verdadeira revolução da caridade e ao aparecimento de uma autêntica espiritualidade da beneficência. Esta baseia-se na devoção a Cristo, e muito particularmente na sua humanidade. É por amor daquele "que não teve onde repousar a cabeça" que são socorridos os miseráveis, a partir de então qualificados de *pauperes Christi*, expressão que no século anterior designava preferencialmente os religiosos. Tal predilecção mística pela pobreza é um facto novo na história da espiritualidade ocidental. Com efeito, até ao século XII a indigência fora considerada como um castigo, e não como um sinal de eleição. Era-se levado a ver nela o resgate pelo pecado e, no plano social, uma desgraça tão inelutável como a doença, para a qual não se podia encontrar remédio. Pelo contrário, a riqueza passava por uma manifestação do favor divino. Ela permitia a obtenção de graças mediante doações às igrejas e distribuições de esmolas aos pobres. Longe de ser uma maldição, constituía preferencialmente uma via de acesso à santidade, se dela se soubesse fazer bom uso, pela prática da generosidade. Esta era um dos valores fundamentais da ética da cavalaria. Aos espíritos mais exigentes oferecia-se a possibilidade de renunciarem, às suas riquezas. Mas quem pode renunciar, se não aquele que possui? Os pobres, por seu lado, deviam rezar pelos seus benfeitores, cujas almas, assim, escapavam mais seguramente às penas do inferno ou do purgatório.

Digitalizado com CamScanner

Neste âmbito, sob a influência do ideal da vida apostólica e, ulteriormente, dos movimentos evangélicos, verificou-se no século XII uma viragem. Os religiosos – tal como já vimos – encontraram-se confrontados com o problema da riqueza, e também com os que eram colocados pela existência de um número crescente de pobres. O mundo dos leigos não escapou a essa interpelação. Sensibilizados por pregadores que lhes falavam da pobreza de Cristo, muitos deles tornaram-se mais atentos às extremas carências dos miseráveis e às insuficiências da caridade. Daí resultou, por todo o Ocidente, um extraordinário florescimento de fundações hospitaleiras e caritativas. Algumas deram origem a verdadeiras congregações religiosas como os Antonitas, ou Hospitalários de Santo António, associação fundada em 1095 no Delfinado por um nobre e pelo seu filho, em acção de graças pela cura deste, que sofria de uma grave erisipela. Em Jerusalém, por volta de 1120, surgem os Hospitalários de São Lázaro que cuidam dos leprosos, e, cerca de 1180, em Montpellier, os Hospitalários do Espírito Santo (ou irmãos da Pomba) que criam hospitais em numerosas cidades do Ocidente. Outras confrarias leigas, como os irmãos pontífices, estabeleceram-se ao longo dos caminhos de peregrinação, com vista à construção e manutenção das pontes, bem como para o acolhimento aos viajantes. Finalmente, os Trinitários, instituídos por São João de Matha em 1198, procuravam libertar os prisioneiros e resgatar os escravos cristãos nos países muçulmanos. Mas, a par destas ordens religiosas espalhadas à escala da cristandade, quantas foram as fundações isoladas – casas prontas a receber doentes, hospícios ou simples abrigos –, destinados a auxiliar os doentes, os peregrinos e os viajantes? Nas regiões como a Lombardia e o Anjou, para os quais se tentou fazer um estudo quantitativo referente ao século XII, os resultados obtidos foram impressionantes, e constatou-se que todas as classes da sociedade possidente – senhores, leigos e eclesiásticos, burgueses, comunidades paroquiais e confrarias – se empenharam então, activamente, nas obras de misericórdia.

Os actos de caridade não só se tornam mais frequentes como também são realizados com um espírito diferente. A esmola acabara por se transformar num acto ritual. As grandes abadias alimentavam periodicamente multidões de indigentes que a elas afluíam em certas datas: festas

do santo padroeiro, solenidades do ciclo litúrgico, falecimento de um monge da comunidade. Nesses momentos, procedia-se a distribuições de víveres e moedas. Por seu lado, os grandes leigos – reis, duques ou condes – mantinham a seu cargo um certo número de pobres residentes – geralmente doze –, que os seguiam quando se deslocavam. Esses beneficiados, que recebiam os favores do príncipe, desempenhavam uma função essencialmente simbólica: permitir que este cumprisse as suas obrigações para com os fracos e oprimidos. Na prática, formavam como que uma cortina entre o seu benfeitor, com o qual só comunicavam por intermédio do seu capelão, e o mundo da indigência. Durante o século XII, simultaneamente sob a influência das transformações sociais que levaram ao aumento do número de pobres e do ideal evangélico, essa concepção ritualista da caridade deu lugar ao desejo de lutar eficazmente contra a miséria e sobretudo de entrar em contacto directo com os pobres. A própria noção de próximo evolui: aqueles que se torna necessário socorrer não são unicamente as viúvas e os órfãos, mas também as vítimas da injustiça e todos os que vivem à margem da sociedade saciada: doentes, leprosos, prostitutas, todo o tipo de gente errante, etc. A verdadeira caridade consistia em descobrir as misérias e em aliviá-las por meio de uma organização tão eficaz quanto o permitissem as condições da época[1]. Assim, quando em 1143 uma grave fome se abateu sobre a Champagne, o conde Thibaut, amigo dos cistercienses e discípulo de São Bernardo, não se contentou com abrir generosamente os seus celeiros aos deserdados e com sacrificar um vaso de ouro, que mandou partir e vender em sinal de penitência. Pediu igualmente que lhe indicassem os pobres que jaziam abandonados nas praças públicas e enviou religiosos, a fim de percorrerem as aldeias, em busca dos doentes e leprosos. Todos estes comportamentos vão beber na fonte de um sentimento de compaixão perante as diversas formas de sofrimento, do qual não encontramos vestígios até às cruzadas do fim do século XII.

[1] Sobre todos estes novos aspectos da caridade no século XII, tanto teóricos como práticos, referir-nos-emos à importante recolha de textos publicada sob a direcção de M. Mollat, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté au Moyen Age*, Paris, 1974, p. 855. Nela encontraremos os resultados de uma vasta pesquisa colectiva à escala do Ocidente.

Digitalizado com CamScanner

Após o afastamento das perspectivas escatológicas e messiânicas, que haviam marcado as primeiras expedições, a caridade fraterna transforma-se no principal motivo da partida para a Terra Santa. A cruzada é feita sobretudo para libertar os cativos, defender os peregrinos e salvar da destruição os cristãos do Oriente. O sentimento acrescido da solidariedade para com os irmãos longínquos mergulhados na infelicidade suscita em numerosos fiéis o desejo de facultar assistência financeira a uns, e militar a outros.

Sob o efeito de tais preocupações altruístas, o espírito da beneficência transformou-se. O jejum, que de há muito era praticado com uma intenção penitencial, passou a estar mais estreitamente ligado à caridade. A partir do século XII, descobriu-se novamente que o alimento e os bens por cuja privação se optava só eram do agrado de Deus se fossem dados a outrem. E, sobretudo, evoluiu a ideia prevalecente sobre a esmola: um número crescente de clérigos, incluindo canonistas, apresentaram-na nos seus escritos e sermões mais como um dever de justiça do que como um acto de obtenção de graças ou como um gesto de purificação. Obrigação estrita para o rico, a esmola é um direito para o pobre, que tem toda a justificação para reclamar o que lhe é devido, e até mesmo para roubar em caso de necessidade, se aquela lhe for recusada. São Bernardo di-lo com rudeza aos prelados do seu tempo, fazendo-se porta-voz dos indigentes: "É a nossa vida que forma o vosso supérfluo. Tudo o que se acrescenta às vossas vaidades é um roubo feito às nossas necessidades." Por esta via, o cristianismo medieval reatava os laços com a tradição patrística, e sobretudo com São João Crisóstomo, para quem tudo o que os ricos possuíam em excedente pertencia aos pobres. Por outro lado, veio-se a considerar que os gestos exteriores de caridade deviam fazer-se acompanhar de um envolvimento pessoal. Raoul l'Ardent, nos fins do século XII, sublinha o facto de o doador dever pôr qualquer coisa de si mesmo no dom que faz, sem o que a sua acção é desprovida de valor. Por isso ele propõe a fórmula da *elemosyna negotialis*, ou esmola sob compromisso, que consiste, por exemplo, em libertar o pobre da sua miséria arranjando-lhe trabalho, em vez de simplesmente se lhe dar uma moeda. A origem deste aperfeiçoamento da caridade encontra-se na convicção de que os pobres, réplicas do Cristo sofredor, partilham com

ele, em certa medida, a sua função salvadora. São numerosos os textos do fim do século XII que falam de "nossos senhores os pobres" ou os apresentam como os "vigários de Cristo". Para muitos leigos, incapazes de acederem à meditação sobre os mistérios divinos e afastados da comunhão pelo temor do sacrilégio, uma prática renovada do bem-fazer faculta-lhes a possibilidade de encontrarem Deus presente nos outros, e especialmente nos mais deserdados.

Com efeito, nesta época os pobres não eram tanto aqueles a quem faltava o dinheiro como os carentes de protecção e abandonados a si mesmos. E essa foi a interpretação de homens que, não tendo sido canonizados pela Igreja, gozaram no seu tempo de uma reputação de santidade como Raimundo Gayrard (f. 1118), um piedoso leigo convertido por Roberto d'Arbrissel, o qual construiu duas pontes para os viajantes, bem como um hospício que beneficiava os pobres de Toulouse, antes de acabar os seus dias como cónego em Saint-Sernin. Também parece ter sido um pregador muito popular, "obediente aos reitores das igrejas, desejando, com todo o seu ardor, recolher almas para Deus, e adversário muito virulento dos heréticos", segundo o biógrafo que no século XIII escreveu a sua Vida [1]. Do mesmo modo, em Placência, rica cidade da planície do Pó, um antigo sapateiro, Raimundo dito "Palmério" (porque foi em peregrinação à Terra Santa), esforçou-se por remediar os efeitos perversos da urbanização acelerada que então conheceu o Norte da Itália, ocupando-se das crianças abandonadas e das prostitutas, que procurou reintegrar na sociedade, e assumindo a defesa dos indigentes contra uma justiça submetida aos interesses dos poderosos. Com este objectivo, não hesitou em organizar uma manifestação de pobres e mendigos que percorreram as ruas da cidade gritando: "Socorrei-nos, socorrei-nos, cristãos duros e cruéis, porque morremos de fome, enquanto vós viveis na abundância!" [2] Após a sua morte, ocorrida em 1200, a comuna de Placência tomou a seu cargo as suas fundações caritativas, que mais tarde foram reunidas no seio do "hospital de São Raimundo".

[1] Texto citado por E. Delaruelle, "L'idéal de pauvreté à Toulouse au XII[e] siècle", in *Vaudois, languedociens et pauvres catholiques*, Toulouse, 1967, p. 74 ("Cahiers de Fanjeaux", 2).

[2] Vida de São Raimundo Palmério, in *AA. SS. Iulii*, VI, 645-657.

Digitalizado com CamScanner

O serviço dos doentes e dos rejeitados pela expansão económica constitui assim o denominador comum dessas iniciativas individuais, que muitas vezes vieram a ter prolongamentos institucionais. Todavia, para os leigos envolvidos nas actividades caritativas, não bastava dar. Eles sentiam-se igualmente chamados a fazer prevalecer a justiça nas relações sociais, e a paz entre os partidos e as cidades, então em conflito permanente. Por isso, de Raimundo "Palmério" a Santo Homebon (f. 1197) e a Facio (f. 1272), ambos prósperos cidadãos de Cremona, os santos do "Popolo" lombardo opuseram-se às violências de que os pobres eram vítimas preferenciais, enquanto os ricos neles só viam oportunidades para se celebrizarem ou acederem ao poder.

O ponto mais alto deste envolvimento ao serviço dos deserdados foi sem dúvida a abertura de leprosarias, que a partir das últimas décadas do século XII se multiplicaram por toda a cristandade. Elas constituíam comunidades religiosas que incluíam simultaneamente os doentes, os irmãos e irmãs conversos leigos que se consagravam ao seu serviço e alguns clérigos – frequentemente cónegos regulares – que oficiavam na igreja ou na capela da instituição. Convém sublinhar a originalidade destes grupos que reuniam em pé de igualdade, sob a direcção de um reitor, que muitas vezes era um leigo – pelo menos na Itália –, homens e mulheres que haviam abandonado a sua existência anterior para viverem juntos, uns obrigados, forçados pela doença e pelo processo de exclusão que aquela arrastava consigo *ipso facto*, os outros para se ocuparem dos primeiros. Todos se encontravam "mortos para o mundo" e por essa razão a Igreja não hesitou em reconhecer a essas "maladreries", como eram designadas na França, o estatuto de estabelecimentos religiosos. Ainda que a coexistência daquelas diferentes categorias de pessoas nem sempre fosse fácil, convém sublinhar que a actividade desenvolvida por numerosos leigos de ambos os sexos, que se comprometiam voluntariamente a integrar tão exigente forma de vida comunitária a fim de corresponderem às necessidades dos leprosos e tentarem suavizar os seus sofrimentos, foi para eles uma possibilidade de realizarem uma experiência espiritual autêntica e exigente. Dela vamos encontrar eco no choque sentido pelo jovem Francisco de Assis, nos primeiros tempos da sua conversão, evocado pelo próprio no seu *Testamento*, nos seguintes

termos: "Quando eu ainda estava nos pecados, a visão dos leprosos era-me insuportável; mas o mesmo Senhor conduziu-me para junto deles e cuidei-os com todo o meu coração." [1] Sem retirar a esse gesto individual o seu carácter comovente, convém, para se lhe conferir todo o significado que possui, colocar de novo o acto de beijar o leproso no percurso do movimento caritativo do século XII, do qual, de algum modo, ele constitui o ponto culminante.

c) *Os leigos na vida religiosa*

Ao longo do século XII, conscientes de que o seu estado não os excluía *a priori* da vida religiosa, numerosos leigos procuraram formas de vida que lhes permitissem conciliar as exigências de uma existência consagrada a Deus com as que lhes eram impostas pela sua condição de cristãos que viviam no mundo.

Na sua maioria, tais experiências foram buscar inspiração a ideais formulados em meio clerical. Assim aconteceu na Alemanha, nos derradeiros anos do século XI, onde camponeses, seguindo o exemplo dos monges e dos cónegos, se lançaram na prática da *vita apostolica*. No dizer do cronista Bernold de Constance, "assistiu-se então a uma eflorescência da vida comum em muitos lugares do reino germânico, não só entre os clérigos e monges, mas ainda entre os leigos, que ofereceram por devoção as suas pessoas e bens para participarem nessa vida comum. No seu aspecto exterior, estes últimos não se assemelhavam nem aos clérigos nem aos monges, e todavia não lhes eram, ao que parece, de modo algum inferiores no plano dos méritos" [2]. Famílias e aldeias inteiras vieram instalar-se à sombra dos mosteiros, em particular em Hirsau, uma abadia beneditina da Floresta Negra que defendia a causa da reforma em toda a Alemanha do Sul. Nesses movimentos, a distinção entre os estados de vida (monges, clérigos, leigos) não era abolida, mas passava a segundo plano, sendo o essencial a vida comunitário ao serviço de Cristo.

---

[1] São Francisco de Assis, *Testament*, 1-2, ed. e trad. Th. Desbonnets e D. Vorreux, *Saint François d'Assise. Documents*, Paris, 1968, p. 104.

[2] Bernold de Constance, *Chronicon*, *P. L.* 148, c. 1402-1403.

Digitalizado com CamScanner

Pela primeira vez, leigos reivindicavam a possibilidade de acederem à vida apostólica, ainda que permanecendo no seu estado. Entre eles, havia solteiros e havia casados. Mas todos se santificavam abandonando aos clérigos aquilo que possuíam, a exemplo dos primeiros cristãos que vinham colocar os seus bens aos pés dos Apóstolos. Continuavam fora das abadias, mantendo-se, no entanto, estreitamente associados aos religiosos no plano da vida litúrgica. Em Hirsau, eram designados como *fratres exteriores*. Quando um deles morria, havia distribuição de alimentos aos pobres durante dez dias, tal como por ocasião do falecimento de um monge.

Esta vida quase monástica sem profissão religiosa não deixa de estar relacionada com o uso da *deditio*, que levava certos indivíduos, por prática piedosa ou por necessidade, a fazer dom da sua pessoa e das suas terras a um mosteiro. Tornavam-se assim servos da Igreja, por vezes nomeados santeiros porque se dedicavam ao santo padroeiro da abadia ou da colegiada, ou ainda *cerecensuales*. Deverá igualmente ser relacionada com as confrarias que associavam leigos generosos aos monges clunicenses que os mencionavam nas suas orações. A novidade do movimento de "conversão" acima descrito situa-se no seu carácter colectivo – já não se trata de indivíduos, mas de linhagens inteiras – e sobretudo na associação em pé de igualdade de leigos, que oferecem o seu trabalho, e de monges, que fazem beneficiar das suas orações a comunidade no seu conjunto. Poder-se-ia aproximar este movimento de numerosas fundações religiosas do início do século XII, nas quais coexistiam clérigos e leigos. Foi particularmente o caso da ordem de Grandmont, onde os irmãos leigos eram em maior número que os clérigos e exerciam sobre eles uma preponderância de facto, ou ainda em L'Artige e em Obazine, no Limousin, onde, pelo menos no início, padres e leigos levavam em comum uma vida semi-eremítica.

Trata-se, porém, de movimentos de vanguarda, cujo impacto não se deverá exagerar. A vontade de apropriação das riquezas espirituais do monaquismo constitui efectivamente uma das aspirações fundamentais dos fiéis no século XII. Mas a coexistência de leigos e clérigos no seio de uma mesma comunidade religiosa era um paradoxo institucional que não poderia sobreviver sob a forma radical adoptada em Hirsau ou em

Grandmont. Ao fim de um certo tempo, a maioria desses grupos viu-se obrigada a adoptar a regra de São Bento ou a de Santo Agostinho. Os leigos continuavam a ter neles o seu lugar, mas transformavam-se, de algum modo, em religiosos de segunda ordem: os conversos. Estes encontram-se em Itália a partir do século XI, em Vallombrosa e Camaldoli. Multiplicaram-se por todo o Ocidente ao longo do século XII e todas as ordens novas – cartuxos, cistercienses, premonstratenses – os possuíam nas suas fileiras. Pretendeu-se ver neste fenómeno o culminar de uma lenta ascensão à vida religiosa da elite da *familia* monástica, o que, todavia, parece pouco provável, dado terem aqueles surgido não em mosteiros de tipo tradicional, que possuíam muitos servidores, mas antes em novos, que não os tinham em grande número. Com efeito, o monaquismo reformado, na medida em que se pretendia totalmente fechado ao mundo, não podia dispensar os auxiliares que garantiam a sobrevivência económica da comunidade. A existência de conversos, ou irmãos leigos, que se encarregavam da maior parte das tarefas materiais, permitia aos monges consagrarem-se mais livremente às obrigações específicas do seu estado. Por outro lado, era grande o número de leigos que, sobretudo nos campos, aspiravam a beneficiar da protecção temporal e espiritual de uma comunidade religiosa. Devido à sua falta de cultura, não tinham acesso ao estado de monges de coro. Tornaram-se então conversos, designação que nos anos de 1120-1130 assume um sentido institucional bem definido e designa religiosos encarregados dos trabalhos dos campos. Viviam no interior dos mosteiros mas os seus dormitórios e refeitórios eram distintos dos utilizados pelos monges. Não desempenhavam qualquer papel nos ofícios litúrgicos, que só acompanhavam aos domingos e dias santos, e não se lhes pedia mais do que a recitação de alguns padre-nossos. De facto, era através do trabalho que colaboravam na vida da comunidade e na sua própria santificação.

A espiritualidade dos conversos é ambígua, e sobre ela incidiram interpretações contraditórias. Recrutados sobretudo entre os camponeses iletrados, foram frequentemente considerados como inferiores pelos monges de coro, os quais possuíam sobre eles a dupla vantagem de serem simultaneamente clérigos e contemplativos. Daí a existência de frequentes conflitos, que em certos casos chegaram à situação de revolta

Digitalizado com CamScanner

violenta, entre os irmãos leigos e os seus companheiros de existência. Encontramos assim, no seio da instituição monástica – e quem com tal se surpreenderá? – as clivagens sócio-culturais que dividiam a sociedade profana. Não obstante, globalmente, e apesar das suas imperfeições, a instituição dos conversos permitiu a numerosos leigos o acesso a uma forma de vida original, baseada na vida comunitária e no trabalho. Alguns deles acederam à santidade, como o beato Simão, que guardava o celeiro de Coulmis nas terras da abadia cisterciense de Aulne, no Hainaut, que se revelou privilegiado com graças excepcionais e possuía particularmente o dom de ler nos corações. A sua reputação divulgou-se com tal rapidez que o papa Inocêncio III o fez estar presente no Concílio de Latrão, em 1215, a fim de beneficiar dos seus conselhos.

Oferecia-se ainda aos leigos uma outra forma de vida religiosa, principalmente aos originários da aristocracia: as ordens militares, que surgiram com as cruzadas. Com efeito, em 1118, alguns cavaleiros que se encontravam na Terra Santa associaram-se com o objectivo de escoltarem os peregrinos e de os protegerem. Inicialmente conhecidos pelo nome de "Pobres Cavaleiros de Cristo", constituíam uma espécie de ordem terceira, ligada aos cónegos do Santo Sepulcro. Alguns anos mais tarde, os Hospitalários de São João de Jerusalém, que desde meados do século XI cuidavam dos doentes e albergavam os miseráveis, especializaram-se nas tarefas militares. Em ambos os casos, tratava-se, na origem, de grupos de piedosos leigos que transformavam o voto temporário de cruzada num compromisso perpétuo ao serviço da Igreja. Mas depressa ficaram sob a influência do monaquismo e se transformaram em diversas ordens religiosas. Os primeiros, que se designaram como Templários, adoptaram em 1128, instigados por São Bernardo, uma regra redigida segundo o modelo da de São Bento. Em 1130, o ilustre abade de Claraval fez o elogio destes monges-cavaleiros num importante tratado significativamente intitulado *De laude novae militiae* [1]; nele definiu, em termos vibrantes, um ideal espiritual baseado na prática da vida comum, na obediência e no desprezo pelo mundo.

[1] *Elogio da nova cavalaria.*

Todos os grupos e ordens religiosas acima citados possuem em comum o facto de terem procurado fazer a síntese entre certos aspectos específicos do estado leigo (trabalho, guerra, caridade) e ideais que até então eram vividos unicamente nos claustros, tais como a vida comum, a obediência e o ascetismo. Mas o peso das tradições e a rigidez das regras canónicas fizeram com que, em geral, o carácter leigo de tais fundações rapidamente se desvanecesse, enquanto se acentuava o seu aspecto monástico. Assim, a maioria dos fiéis que aspiravam à perfeição não seguiam tais vias, mas antes aquela outra, mais acessível, da espiritualidade penitencial. Não se trata aqui de uma novidade absoluta. Desde a Antiguidade que existiam na Igreja penitentes, homens e mulheres, isto é, leigos que levavam nas suas próprias casas uma existência austera e devota, após terem recebido o sacramento da penitência, que durante muito tempo não podia ser repetido. Na Idade Média, especialmente a partir dos fins do século XII, ocorreu uma importante mudança: o estado penitencial transformou-se num género de vida religiosa livremente escolhida por aqueles que aspiravam à perfeição, sem poderem ou quererem abandonar o mundo. Na encruzilhada do ascetismo, o qual exercia grande fascínio sobre os fiéis, e do ideal apostólico, este último associava o espírito de pobreza e de caridade à busca do sofrimento físico. Aqueles que o assumiam aspiravam a reproduzir nas suas vidas quotidianas o mistério de Cristo, simultaneamente vítima e salvador, humilhado e triunfante. Não existe Ressurreição sem Paixão. Profundamente convencidos da verdade de tal afirmação, os penitentes voluntários mortificavam-se para, de algum modo, obrigarem o poder de Deus a manifestar-se neles.

Este novo estilo de vida cristã obteve um sucesso particularmente relevante entre as mulheres, muitas das quais não podiam, por razões de ordem económica e social, ser admitidas nos mosteiros. A partir das últimas décadas do século XII constituíram-se, nas regiões correspondentes à Bélgica dos nossos dias, grupos de mulheres denominadas beguinas, que viviam em comunidade sob a direcção de uma delas, sem pronunciarem votos religiosos propriamente ditos e associando o trabalho manual e a assistência aos doentes a uma vida de intensa oração. Nesses grupos piedosos, que tinham nos beguinos o seu ramo masculino, e no século XIII

Digitalizado com CamScanner

viriam a multiplicar-se em amplas zonas da cristandade, a meditação sobre os sofrimentos de Cristo resultava numa vida de penitência e na aspiração ao despojamento total. O sacerdote de Liège, Lamberto "li Beges" (f. 1177), que esteve na origem do movimento, descreve assim a sua espiritualidade: "Eles escutavam com a maior avidez a palavra de Deus e punham-na em prática, participando com compaixão na imolação do corpo e do sangue de Nosso Senhor. Parecia-lhes então que o Deus do universo sofria de novo a sua dolorosa Paixão, o que era testemunhado pelos seus gemidos múltiplos, as suas efusões de amor e devoção." [1] Não tardou que nas suas fileiras os santos começassem a surgir: uma Juette d'Huy abandonou os seus bens em 1180, com a idade de 23 anos, para dedicar aos leprosos o resto dos seus dias. E sobretudo Maria d'Oignies, bem conhecida graças ao seu biógrafo, o cardeal Jacques de Vitry, reúne na sua pessoa todas as riquezas espirituais do movimento dos beguinos: nascida em Nivelles em 1178, casada aos 14 anos, retirou-se com o seu marido para uma pequena leprosaria onde viveu durante quinze anos ao serviço dos doentes, após ter abandonado todos os seus bens. Em 1207, veio a estabelecer-se como beguina reclusa no priorado de Oignies-sur-Sambre, onde deu livre curso ao seu amor pela pobreza, indo pedir de porta em porta para assim poder "seguir nua o Cristo nu". Viver a vida dos miseráveis e mendigar o seu pão era, a seus olhos, tal como a comunhão sacramental, um meio de reencontrar Cristo e de se unir a ele, conformando-se com o seu exemplo. Com ela, a acção caritativa encontrava o seu prolongamento natural na mais autêntica mística.

No limiar do século XIII, é facto reconhecido a emancipação espiritual dos leigos, que se operou através do estado penitencial. Não obstante as reticências e por vezes a oposição de numerosos membros do clero, vemos multiplicarem-se, por volta de 1200, os grupos de *laici religiosi* e de *mulieres religiosae* que se esforçam por viver no mundo a sua vocação cristã. Os próprios canonistas acabarão por ter em conta esta evolução, o que é evidenciado pela definição da palavra "religioso"

[1] Texto citado por A. Mens, "L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne", *Etudes franciscaines*, 17 (Suplemento), 1968, p. 18.

dada, em 1253, por um dos seus mais ilustres representantes, Henrique de Susa, cardeal de Óstia: "No sentido lato, designam-se como religiosos aqueles que vivem santamente e religiosamente em suas casas, não porque se submetem a uma regra precisa, mas devido à sua vida mais dura e mais simples que a dos outros leigos que vivem de um modo puramente mundano." [1] Não seria possível dizer com maior clareza que a vida religiosa não é um estado mas um estilo de existência.

Pagando o alto preço de conflitos e condenações que por vezes os levaram à beira da heresia, os movimentos religiosos populares do século XII conseguiram levar a Igreja a admitir os principais elementos de uma espiritualidade que, por ter sido mais vivida do que formulada, nem por isso se reveste de uma importância menos relevante na história do cristianismo medieval. Os historiadores tiveram tendência para a negligenciarem, dado que ela se mantinha implícita. No entanto, sem esse clima novo, não seria possível explicar nem o conteúdo nem o sucesso da mensagem franciscana. Uma das grandes lições que se destacavam das experiências vividas pelos leigos no século XII era a possibilidade de se viver o Evangelho no meio dos homens, recusando todavia o "mundo" [2]. Ora, foi este o objectivo claramente definido para a fraternidade dos Penitentes de Assis pelo filho do mercador Bernadone. E não será diminuir-lhe a originalidade o facto de sublinharmos que ele foi tributário das correntes espirituais que, no decurso de algumas décadas precedentes, haviam agitado a cristandade. E alguns contemporâneos não se enganaram ao verem nos Irmãos Menores os sucessores dos valdenses e nos Pregadores, os dos cónegos regulares.

[1] Henrique de Susa (Hostiensis), *Summa aurea*, lib. III, Veneza, 1570, p. 193.
[2] Esta palavra deve ser aqui entendida no sentido de criação viciada pelo pecado.

Digitalizado com CamScanner

IV – O EVANGELHO NO MUNDO: CRISTOCENTRISMO E BUSCA DA SANTIFICAÇÃO
(SÉCULO XIII - INÍCIO DO SÉCULO XIV)

Menos original, sem dúvida, que o século XII, o século XIII aprofundou e levou até às últimas consequências certas intuições fundamentais que haviam surgido na época da grande renovação eremítica e monástica dos anos 1080-1130. É o caso do evangelismo, muitas vezes apresentado como o traço dominante, no plano espiritual, do século das ordens mendicantes e de São Luís. Com efeito, logo a partir das primeiras décadas do século XII, não havia dito e escrito Santo Estêvão de Muret, fundador da ordem de Grandmont, em intenção dos seus companheiros, que "não existe outra regra além do Evangelho de Cristo", realçando mesmo ser este a única via através da qual um cristão poderia ter esperança de vir a ganhar o reino dos Céus? [1] Mas será preciso esperar por São Francisco de Assis (f. 1226), cerca de um século mais tarde, para que a validade de tal afirmação fosse plenamente admitida pela Igreja e se tomasse consciência de todas as suas implicações. Existem duas razões para esse atraso: por um lado, a ideia, fortemente enraizada nos espíritos, de que a perfeição espiritual só podia ser obtida, ou até mesmo simplesmente procurada, ao abrigo do claustro e fora do mundo; por outro, o facto de o Evangelho tender a transformar-se, ao longo da segunda metade do século XII, numa arma contra a Igreja nas mãos dos movimentos contestatários e heréticos, que a acusavam de haver traído

---

[1] *Liber de doctrina... beati viri Stephani*, in *Scriptores ordinis Grandimontensis*, ed. J. Becquet, Turnhout, 1968, p. 5 ("*Corpus christianorum, Continuatio medievalis*", VIII).

Digitalizado com CamScanner

ou dissimulado o conteúdo autêntico da Sagrada Escritura [1]. Na sua oposição cada vez mais marcada à instituição eclesiástica, os valdenses e outras correntes evangélicas procuraram efectivamente libertar a Palavra de Deus da mediação do clero, traduzindo-a em língua vulgar e colocando-a assim à disposição dos simples fiéis; os Cátaros, por seu lado, aspiravam a uma religião pura e desinteressada, sem necessidade de hierarquia nem de dogmas, mas que facultasse ao homem, graças ao *consolamentum* conferido pelos Perfeitos, o meio de libertar a parte espiritual que nele era domínio do mal, assimilado ao corpo e à matéria, e de ascender à pátria celeste, após o exílio neste mundo. Este espiritualismo integral não era desprovido de grandeza e, em meios muito diversos, exerceu sobre muitos espíritos um real fascínio. Mas numa época em que o desenvolvimento económico, a expansão demográfica e a elevação do nível de vida das populações eram evidentes, o realce dado pelos Cátaros àquilo que consideravam o carácter irremediavelmente viciado da Criação colocava-os numa situação delicada no seio de uma sociedade que, em todos os domínios, começava a acreditar no progresso. A referência exclusiva ao Novo Testamento e a aspiração a uma religião puramente interior, característica da maioria dos movimentos religiosos contestatários ou dissidentes dos fins do século XII e do século XIII podiam, até certo ponto, legitimar uma ascese pessoal rigorosa ou a rejeição de instituições eclesiásticas tornadas opressivas. Mas não justificavam, sob pena de se renegarem a si próprias, uma condenação sem apelo da vida carnal e de todas as formas de encarnação do sagrado, nem a recusa a reconhecer à história humana um significado. Porém, no início do século XIII, estava ainda por encontrar a fórmula que permitisse a cada cristão viver em conformidade com o Evangelho no seio da Igreja e dentro do mundo. Foi esse o papel histórico dos fundadores das ordens mendicantes, São Francisco de Assis e São Domingos, bem como dos seus filhos espirituais e dos seus émulos – elaborá-la e divulgá-la a todos os níveis da sociedade, particularmente nos meios urbanos.

[1] Cf. *supra*, p. 108.

1. A mensagem espiritual das ordens mendicantes

a) *Utopia e espiritualidade franciscanas*

Francisco (1182-1226), filho de um mercador de Assis, converteu-se, na idade adulta, nos primeiros anos do século XIII, e transformou-se, após algumas hesitações, num adepto da pobreza de Cristo. Os seus contemporâneos, fascinados pela sua personalidade e pela sua pregação itinerante, não tardaram a ver nele um arauto do Evangelho e, a breve prazo, um santo.

Com efeito, ele teve o imenso mérito de realizar na sua pessoa a síntese entre as aspirações, por vezes contraditórias, dos movimentos religiosos que haviam marcado as gerações precedentes e a mais autêntica tradição cristã. Uma profunda devoção a Cristo, venerado pelo seu despojamento e, muito particularmente, pelos sofrimentos que sofrera na Cruz, coexistia nele, de facto, com um sentido agudo da omnipotência e da transcendência divinas; o seu desejo de viver na mais absoluta pobreza e na humildade não excluía uma fidelidade total à Igreja, ao mesmo tempo que o olhar fundamentalmente benevolente com que via o homem e o universo o tornava insensível às tentações do dualismo. Poucos foram os homens de Deus que, como ele, associaram num grau excepcional o objectivo apostólico e a experiência ascética, o evangelismo integral e o espírito de obediência. E ainda que, sob certos aspectos, a sua mensagem se situe no prolongamento da que transmitiam os movimentos religiosos do século XII, não será possível esquecer que a sua vida foi um daqueles acontecimentos que, não sendo inexplicáveis, modificam todavia o curso da História.

Sob o ponto de vista institucional, a originalidade fundamental dos Irmãos Menores – nome que tomou, em 1209, a fraternidade fundada por Francisco e os seus primeiros companheiros, após o seu reconhecimento pelo papa Inocêncio III – reside na vontade de levar uma vida pobre e errante, a exemplo de Cristo e dos Apóstolos, que se traduziu numa recusa da posse de bens não só pessoais – o que já era o caso dos monges – mas igualmente comunitários. Optando pela condição de "*minores*" (muito pequenos, humildes) – quer se dê à palavra um conteúdo

Digitalizado com CamScanner

puramente moral ou uma conotação social (designava então, nas comunas italianas, as categorias inferiores da população, excluídas do poder) –, Francisco rompia, sem aparato mas em profundidade, o estreito laço então existente entre o estado religioso e a condição senhorial. Os monges do seu tempo, mesmo aqueles que, como os cistercienses, se mostravam desejosos de fugir do mundo, eram efectivamente grandes proprietários de bens imóveis, e os mosteiros constituíam verdadeiros domínios senhoriais colectivos, que geriam, defendiam e procuravam fazer aumentar um património frequentemente considerável, ao mesmo tempo que explorava homens. No espírito dos leigos, e sobretudo dos camponeses, pertenciam ao mundo aristocrático, ainda que se encontrassem entre eles indivíduos de grande santidade, que em espírito praticavam a pobreza. Pelo contrário, a vida dos Irmãos Menores, tal como Francisco e os seus companheiros a descreveram no texto normativo de 1221, impropriamente designado como "Primeira Regra" (I *Reg.*), caracteriza-se pela rejeição de qualquer forma de apropriação, implicando esta, a seus olhos, uma recusa da partilha, e expondo o homem à tentação da avareza e da violência. O Pobre de Assis abominava particularmente o dinheiro, no qual via a raiz das discórdias e do ódio. Além disso, os Irmãos Menores pretendiam colocar-se em pé de igualdade com os mais deserdados, à imagem de Cristo "que não tinha onde repousar a cabeça" (Mt. 8, 20). Por isso eles deviam dispensar reservas ou provisões, e subtrair-se tanto quanto possível ao mundo da compra e da venda. A fim de obterem a sua subsistência, confiavam na Providência e executavam trabalho manual; nos primeiros tempos da ordem, o recurso à mendicidade era visto unicamente como um complemento.

Igualmente revolucionária para a época era a concepção de uma ordem onde clérigos e leigos se encontravam reunidos em pé de igualdade. Francisco, que não tivera formação clerical e só instado pelo papa recebeu o diaconado, pretendia dar a todos os membros da sua fraternidade os mesmos direitos e os mesmos deveres; o essencial, a seus olhos, era uma prática em comum e sem concessões da pobreza evangélica. A única diferença que admitia entre os irmãos consistia no facto de os clérigos lerem ou cantarem o ofício em latim, enquanto os leigos se contentavam com a recitação do *Pater* e da *Ave Maria*. Mas o sucesso

da mensagem franciscana junto dos clérigos e estudantes não tardou a colocar problemas novos. São Francisco não era um inimigo da cultura, mas era muito sensível aos riscos que esta comportava: na sociedade da época, o saber conferia necessariamente uma superioridade e, por inerência, um poder e por vezes a riqueza, e os irmãos que prosseguiam estudos corriam o risco de se afastarem do ideal primitivo, quer acumulando de modo egoísta conhecimentos susceptíveis de os afastar dos iletrados, quer devido à sua necessidade de livros que custavam muito caro. É sem dúvida nesta perspectiva que deve ser lido o bilhete enviado pelo Pobre de Assis a Santo António de Pádua, um dos primeiros intelectuais a entrar na sua ordem: "Agrada-me que ensines aos irmãos a santa teologia, desde que aqueles que se entregarem a esse estudo não extingam em si o espírito de santa prece e de devoção, assim como é indicado na Regra." [1]

Mas Francisco desejava também que as relações no seio da sua fraternidade fossem baseadas numa obediência livremente consentida e na afeição mútua. A rápida expansão dos Irmãos Menores e a sua transformação em ordem religiosa em breve o obrigaram a instituir uma hierarquia. Por isso se encontrava previsto, na Regra (II *Reg.*), que foi finalmente aprovada pelo papado em 1223, que a ordem seria dirigida por um Ministro geral, as províncias por ministros e os conventos por simples "guardiães". A escolha de uma terminologia que colocava a tónica sobre a noção de serviço (*minister* significa "servidor" em latim), o papel essencial conferido pelo fundador ao capítulo geral anual, onde se encontravam na origem todos os irmãos, e o seu cuidado em tornar electivas e provisórias todas as funções hierárquicas, mostram como era forte no Poverello a vontade de criar uma comunidade religiosa de novo tipo, que se baseasse não em relações verticais de autoridade mas na partilha das tarefas e na correcção fraterna. Numa carta a um ministro que se lhe queixara da má vontade e da mediocridade dos irmãos que o rodeavam, o fundador dos Menores escreveu estas frases surpreendentes: "Ainda que eles te enchessem o corpo de pancadas, deves encarar

[1] *Lettre à Saint Antoine*, in *François d'Assise. Ecrits*. Ed. Th. Desbonnets e J.-F. Godet, Paris, 1981, pp. 268-269 ("Sources chrétiennes", 285).

Digitalizado com CamScanner

tudo como uma graça... Ama-os nisso e não pretendas que eles sejam melhores cristãos... e procede de modo que não exista no mundo nenhum irmão que tenha pecado tanto quanto teria podido pecar e que, após te ter olhado nos olhos, nunca parta sem a tua misericórdia, se te pediu misericórdia." [1]

Na suas relações com as instituições eclesiásticas e com a sociedade civil, Francisco pedia aos irmãos que adoptassem uma atitude de deferente submissão e, pouco antes de morrer, exortou-os no seu Testamento a não solicitarem privilégios ao papado, mesmo que o fizessem a fim de se protegerem do clero, secular ou regular, que, de início, muitas vezes se mostrou hostil ou pouco acolhedor para com os recém-chegados. Com efeito, o Pobre de Assis concebera, a partir da base, um projecto de evangelização à escala universal, cujo fundamento era uma pregação itinerante que não viesse a sofrer constrangimentos por parte de estruturas limitadoras. Daí podermos encontrar um eco do seu ideal numa passagem de um tratado franciscano composto por volta de 1240 sob uma forma alegórica, o *Sacrum comercium*, onde, quando a Senhora Pobreza pediu aos irmãos que lhe mostrassem o seu claustro, estes conduziram-na a uma colina donde ela podia admirar uma magnífica paisagem e lhe disseram: "Senhora, eis o nosso claustro" [2], sublinhando assim quanto, apesar de certas aparências, o seu ideal e o seu estilo de vida diferiam dos adoptados pelos outros religiosos, em particular pelos monges.

Confrontado com este regresso ao Evangelho que Francisco propunha a todos os seus ouvintes, quaisquer que fossem a sua condição ou o seu estado, o historiador sente-se tentado a falar de uma utopia franciscana, no sentido em que se fala dos socialismos utópicos do século XIX. A fórmula não tem nada de deslocado, se entendermos por ela não a expressão de um idealismo quimérico, mas antes uma concepção original e coerente da vida, certamente muito difícil de levar à

[1] *Lettre à un ministre*, in *François d'Assise, Ecrits*, ed. cit., pp. 262-263.

[2] *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*, § 63, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. e trad. Th. Desbonnets e D. Vorreux, Paris, 1968, p. 1427.

prática, de tal modo se mostrava exigente e, sob certos aspectos, avançada para o seu tempo, mas que, no entanto, viria a exercer durante décadas e até mesmo séculos um profundo fascínio sobre muitos espíritos. Em conformidade com a sua visão evangélica do reino dos Céus que começa a construir-se na terra a partir de uma modesta semente, o Pobre de Assis procurou criar com os Irmãos Menores, as "Pobres" de Santa Clara – que mais tarde serão chamadas clarissas –, e os penitentes leigos que haviam seguido o seu apelo à conversão, um modelo religioso alternativo, com a finalidade de revelar aos homens e até mesmo à Igreja – mas sem lhes dar lições nem os agredir – o que poderia ser um mundo subtraído ao poder do dinheiro e à violência porque plenamente consagrado à adoração de Deus e ao serviço dos pobres.

Para além da sedução exercida em vida pela sua pessoa, uma das principais razões para o sucesso imediato com que se deparou na Itália a mensagem de São Francisco reside na sua relação muito original com a cultura do tempo. Desde o século XII que a cristandade ocidental era agitada pelo desafio lançado pela cultura profana – a dos romances de cavalaria, mas também a cultura folclórica dos camponeses e igualmente a dos citadinos, de carácter mais jurídico – à cultura eclesiástica, cujo veículo era o latim. O Pobre de Assis veio alterar a situação, propondo aos seus ouvintes uma mensagem acessível a todos e, simultaneamente, enobrecendo a língua vulgar através do seu uso na religião. Com efeito, ele não tinha formação de clérigo, e os poucos rudimentos de latim aprendidos com a leitura do saltério na escola da catedral de São Rufino tinham-no simplesmente tornado capaz de organizar um livro de contas. Marcaram-no muito mais os divertimentos aos quais se entregou durante a adolescência, na companhia da juventude dourada de Assis. Deles conservou, em todo o caso, um estilo cortês que o deveria marcar para toda a vida, o amor pela poesia e um certo conhecimento do francês, que era então a língua por excelência da canção. Assim, quando abandonou o "século", Francisco encontrava-se muito mais próximo do mundo dos cavaleiros da Távola Redonda e dos trovadores que daquele dos juristas de Bolonha ou da escolástica parisiense. Entre os seus primeiros discípulos, alguns deles fizeram-se recrutar entre os artistas que frequentavam as cortes aristocráticas, como foi o caso do

Digitalizado com CamScanner

irmão Pacífico, "príncipe dos poetas" da Marca de Ancona e "mestre de canto nobre e cortês"[1]. Quando ele próprio e os seus primeiros irmãos começaram a anunciar o Evangelho nas cidades e aldeias, depressa se tornou claro que a sua "pregação" não tinha muito a ver com o género de eloquência sacra então praticada pelos clérigos eruditos. Aquele que melhor falava apresentava, usando algumas palavras claras e plenas de imagens, o conteúdo da mensagem: apelo à conversão e à paz, perdão e alegria, fraternidade entre todos os homens em nome do Senhor Jesus. Após o que todos se punham a cantar os louvores de Deus, deixando a Francisco o cuidado de concluir: "Nós somos os saltimbancos de Deus e a verdadeira recompensa que desejamos é ver-vos levar uma vida verdadeiramente penitente."[2] O Pobre de Assis saltava assim o fosso que separava a cultura profana da cultura eclesiástica. Ele próprio falava evidentemente a língua do povo, mas o conhecimento aprofundado que adquiriu da Bíblia após a sua conversão permitiu-lhe recorrer aos textos escritos em latim, que utilizava como uma língua viva, correndo o risco de cometer algumas incorrecções. Ao fazê-lo, tornou mais maleável aquilo em que a linguagem sagrada podia mostrar-se rígida, transformando-a num instrumento de comunicação. Mas, por outro lado, enriqueceu a língua vulgar ao utilizá-la num domínio que até então se lhe mantivera quase alheio: o da expressão do sentimento religioso. O *Cântico das criaturas* (ou *de irmão Sol*), composto directamente por ele e redigido em italiano, constitui neste âmbito uma importante novidade[3]. Através deste texto admirável, Francisco resgata o elemento oral e popular da cultura leiga e transforma-o em instrumento de louvor ao Criador, a par do latim litúrgico, até então considerado o único veículo possível da oração. Assim se realizou, sob a sua influência e a dos seus irmãos, uma osmose fecunda entre a cultura profana e a cultura religiosa. A partir de então, a devoção do povo italiano, e de outros após ele, poderá exprimir-se na linguagem da experiência quotidiana, com as suas alegrias e

[1] *Légende de Pérouse*, § 23, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. cit., p. 896.
[2] *Légende de Pérouse*, § 43, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. cit., p. 918.
[3] *Cantique de frère Soleil*, in *François d'Assise. Ecrits*, ed. cit., pp. 342-343.

dores. Prosseguida pelas confrarias dos "Laudesi" – autores e cantores de "laudes" em honra de Deus e dos santos –, pelos flagelantes e por outros agrupamentos que associavam a oração, o canto e a expressão teatral, o percurso inovador realizado a este nível por São Francisco desembocará, a partir de meados do século XIII, numa síntese do sentimento religioso e da emoção lírica ou patética que, por vezes, se manteve até aos nossos dias nos países mediterrânicos. O que confirma o grande impacto da linguagem franciscana, humilde e directa, que reconciliou um povo com a sua religião através da palavra e do canto.

Parece-nos hoje evidente que o significado profundo da mensagem de Francisco de Assis escapou, em grande medida, aos seus contemporâneos e até mesmo a muitos dos seus filhos espirituais, que se empenharam em fazer dele, após a sua morte, uma figura de autoridade e uma referência abstracta. Edificando em Assis, para nela abrigarem os seus restos mortais, uma gigantesca e sumptuosa basílica, posteriormente decorada pelos melhores pintores da época, um dos seus principais sucessores à frente dos Irmãos Menores, o irmão Elias, cometeu uma verdadeira traição para com o ideal de pobreza que guiara aquele que pretendia honrar. Do mesmo modo, o zelo de que deu mostras a fim de chamar a atenção do papado e dos fiéis para o fenómeno dos estigmas – marcas de uma identificação física de São Francisco com Cristo crucificado, que teriam surgido no seu corpo aquando de uma visão ocorrida em 1224 na solidão de La Verna, perto de Arezzo –, bem como a interpretação mística e escatológica que São Boaventura, seu sucessor à frente da ordem entre 1257 e 1274, deu desse fenómeno sobrenatural, dão testemunho de uma vontade de apresentar o Pobre de Assis como um "segundo Cristo" (*alter Christus*), cuja santidade e conformidade com o seu divino mestre eram atestadas por aquelas chagas de origem divina. É difícil, se não impossível, sabermos o que realmente se passou no momento da estigmatização, ainda que as narrativas – confusas e contraditórias – das raras testemunhas e dos mais antigos textos hagiográficos, bem como a iconografia primitiva da cena, coloquem sobretudo em relevo a sua dimensão teofânica, isto é, o aparecimento a Francisco de um serafim portador de uma perturbadora revelação, baseada na infinita grandeza do Deus-Trindade, e também no seu próprio

Digitalizado com CamScanner

destino espiritual e no da sua ordem. De qualquer modo, todas essas leituras *a posteriori* do acontecimento de La Verna, que visavam sobretudo conferir à ordem franciscana uma legitimidade de ordem sobrenatural numa época em que o seu papel no seio da Igreja era objecto de vivas polémicas, rapidamente fizeram perder de vista a existência concreta do Pobre de Assis e o significado profundo do seu testemunho. Até a minoria que, no seio da ordem, permaneceu ligada à sua recordação e ao seu exemplo – aqueles que são designados como os "Espirituais" – acabou por o trair no início do século XIV, fazendo da pobreza um absoluto e mesmo, para alguns daqueles que foram condenados sob o nome de "Fraticelli", o fundamento de uma eclesiologia anti-hierárquica.

Quaisquer que tenham sido as interpretações redutoras ou as alterações de que foi objecto, a mensagem franciscana não deixou, todavia, de influenciar o século XIII. Com efeito, mesmo enfraquecida ou traída, conservou o relevo necessário para marcar longamente a espiritualidade dos derradeiros séculos da Idade Média no sentido de um cristocentrismo radical, manifestado principalmente por uma devoção à Paixão redentora de Cristo, contemplado e venerado na sua humanidade sofredora. O próprio Francisco compôs um Ofício da Paixão e a sua filha espiritual, Santa Clara de Assis (f. 1253), gostava de recitar uma oração às cinco chagas do Senhor. Por isso se compreende que o bispo Jacques de Vitry, que encontrou o Pobre de Assis e os seus companheiros em Peruggia, em 1216, e voltou a encontrá-los na Terra Santa, lhes tenha chamado "os verdadeiros pobres do Crucificado"[1]. Porém, o lugar central que ocupa na espiritualidade franciscana a devoção a Cristo na Cruz não deve, todavia, ser considerado como a expressão de um enternecimento emocional, mas antes como um meio privilegiado para a alma aceder, através da contemplação da humanidade sofredora do Salvador, à contemplação da sua divindade. São Boaventura (f. 1274) retomou e desenvolveu estes temas num registo mais teológico, colocando a tónica no papel mediador de Cristo em toda a vida do corpo místico, e sublinhando que a contemplação da Cruz constitui um caminho privilegiado para a santidade. Daí,

[1] Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*, § 32, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. cit., p. 1446.

o lugar que na sua obra ocupa a Árvore da Vida (*Lignum vitae*), assimilada à Cruz, antítese daquela outra que no meio do Paraíso carregou o fruto proibido, o qual, segundo o *Génesis*, esteve na origem do pecado. Essa imagem, que ulteriormente veio a conhecer um sucesso considerável na iconografia franciscana, deveria igualmente inspirar um grande tratado espiritual do início do século XIV, a *Arbor vitae crucifixae Jesu*, do irmão menor "espiritual" Ubertino de Casale (f. 1330), bem como as meditações da mística Ângela de Foligno (f. 1308) e certos poemas inflamados do franciscano Jacopone da Todi (f. 1306) o qual, entre duas invectivas contra o papa Bonifácio VIII e a corrupção do clero do seu tempo, cantava em italiano a Paixão de Cristo e as dores de sua mãe (*Stabat mater*) com uma ternura comovente.

A espiritualidade franciscana marcou profundamente, a partir do século XIII, a piedade popular nos países mediterrânicos e, mais tardiamente, em toda a cristandade ocidental: a representação "mimada" da Natividade por São Francisco em Greccio, no Natal de 1223, estimulou a devoção ao Menino Jesus, manifestada pela representação cenográfica do presépio e por toda uma iconografia orientada para a Santa Infância. Dever-se-á situar no mesmo clima o contínuo desenvolvimento da devoção mariana, particularmente em evidência a partir do século XII entre os cistercienses mas amplamente difundida entre os leigos pelas ordens mendicantes, em especial pelos franciscanos e carmelitas que propagaram com sucesso a crença na Imaculada Conceição da Virgem e sublinharam, nos seus sermões e recolhas de exemplos edificantes, a eficácia quase ilimitada da intercessão da Rainha do Céu junto do seu divino Filho a favor dos pecadores vivos ou mortos.

b) *Fé, inteligência e união com Deus: as vias dominicanas*

A segunda ordem mendicante, a dos Irmãos Pregadores, teve origem em São Domingos (f. 1221), um cónego regular castelhano que, após ter tomado consciência da difusão das heresias e sobretudo do catarismo no Languedoc nos primeiros anos do século XIII, decidiu consagrar-se totalmente a uma actividade apostólica nesta região. Instalado em Toulouse pelo bispo Foulque em 1215, a sua pequena comunidade de pregadores

Digitalizado com CamScanner

evangélicos foi imediatamente reconhecida e aprovada pelo papado, mas teve de se dispersar em 1217-1218 perante o crescendo de violência na França meridional. Domingos teve então a ideia de enviar os irmãos que o rodeavam para as cidades universitárias de Paris e Bolonha, onde fizeram numerosos recrutamentos. Aquando da morte do seu fundador, em 1221, a ordem dos Pregadores encontrava-se em pleno desenvolvimento, e o seu êxito não viria a decrescer até fins do século XIII. Nessa época, havia em quase todas as cidades importantes da cristandade latina um convento de dominicanos ou de dominicanas, que igualmente desempenharam um papel importante nas missões do Oriente.

A ordem dos Irmãos Pregadores surge como muito mais clássica nos seus princípios do que a dos Irmãos Menores, dado ser constituída sobretudo por clérigos, assistidos nas tarefas materiais por irmãos leigos, vivendo em comunidade segundo a regra de Santo Agostinho, a exemplo dos cónegos regulares. Mas as suas orientações fundamentais, definidas nas Constituições dominicanas de 1220, baseavam-se num certo número de intuições graças às quais a ordem exerceu uma influência directa sobre a sociedade do seu tempo, embora conhecendo uma existência infinitamente menos agitada do que a da família franciscana. Tal como o Pobre de Assis, São Domingos compreendera o papel fundamental da palavra na transmissão e na educação da fé cristã. Mas o facto de os Pregadores serem, na sua grande maioria, sacerdotes, permitiu-lhes ir além de uma pregação puramente penitencial e abordar as mais complexas questões doutrinais. Sem qualquer receio da cultura livresca, São Domingos e os seus sucessores procuraram apoiar-se nela a fim de tornarem mais eficaz o seu ministério. O objectivo que se propuseram era, em simultâneo, simples e grandioso: "Falar com Deus e de Deus." Para tal, não hesitaram em dar prioridade ao trabalho intelectual sobre a vida conventual e a liturgia. Essa aposta na cultura erudita viria a revelar-se gratificante: num mundo onde os saberes teórico e prático começavam a desempenhar um papel importante e onde as universidades iriam em breve constituir um terceiro poder a par do Sacerdócio e do Império, existia espaço para uma ordem de "doutores" cuja função principal seria a de "transmitir aos outros as coisas contempladas".

Mas São Domingos havia frequentado de perto valdenses e cátaros, e sabia que a ciência dos pregadores não bastava, só por si, para conquistar a adesão dos auditórios. Aliás, ele próprio parece ter sido mais um homem de oração do que um homem de cultura, ainda que a seus olhos esses dois aspectos da vida do espírito fossem indissociáveis. Convencido de que a mensagem cristã só seria credível se apresentada na humildade e na pobreza, pretendeu assim que os Pregadores fossem uma ordem despojada de bens imóveis e de rendimentos fixos. Mas embora São Domingos não desse menos importância à pobreza do que São Francisco, o lugar que lhe concedia era diferente. Para ele, a pobreza constituía antes de tudo uma arma contra a heresia e uma condição, necessária mas não suficiente, para que o testemunho dos pregadores católicos fosse recebido e compreendido pelas massas. Por isso neste domínio os Pregadores se mostraram mais flexíveis que os Menores, aceitando sem escrúpulos de consciência a posse das igrejas que lhes eram dadas, bem como os terrenos sobre os quais elas eram construídas, e privilegiando a mendicidade sob todas as formas a fim de fazerem face às suas necessidades, sendo a sua única prioridade o ministério das almas exercido através de uma pregação de tipo apostólico.

Com efeito, os dominicanos foram muito especialmente grandes pregadores e a sua influência neste campo não poderá ser subestimada. Mas foram igualmente, no melhor sentido do termo, divulgadores que se esforçaram por sensibilizar o clero secular e os leigos, numerosos sobretudo entre a aristocracia, que se colocaram sob a sua direcção espiritual, para as implicações morais da fé. Nesta perspectiva, o dominicano francês Guilherme Peyrault (f. 1271) redigiu em 1236 uma *Súmula dos vícios e das virtudes* que deveria vir a conhecer larga difusão e numerosas traduções em língua vulgar até ao fim da Idade Média, enquanto Vicente de Beauvais (f. 1264), amigo de São Luís, compunha, cerca de 1250, um tratado sobre a educação dos jovens nobres (*De eruditione filiorum nobilium*) e Lourenço de Orleães, confessor de seu filho Filipe III, a famosa *Somme le roi* (1279), cujo sucesso foi imenso e ultrapassou largamente os meios próximos da corte capetíngia. Os Irmãos Pregadores desempenharam também um relevante papel no enquadramento das mulheres leigas que aspiravam a levar uma vida

Digitalizado com CamScanner

religiosa mais intensa, especialmente na Flandres e no vale do Reno, como o testemunha a Vida da Beata Margarida de Ypres (f. 1237), escrita pelo hagiógrafo dominicano Tomás de Cantimpré, o qual contribuiu, através dos seus escritos, para dar a conhecer os estados místicos aos quais haviam acedido diversas *mulieres religiosae* dos Países-Baixos. Nas regiões situadas entre a Champagne e o Brabante desenvolvera-se, efectivamente, a partir do início do século XIII, uma devoção particular à eucaristia, considerada antes de tudo como o sacramento da Paixão de Cristo, instrumento da salvação da humanidade. Na sequência das visões recebidas por uma reclusa dos arredores de Liège, Juliana de Mont-Cornillon (f. 1258), a solenidade do *Corpus Domini* foi instituída nesta diocese. O papa Urbano IV, originário de Troyes, estendeu em 1264 a toda a cristandade a celebração da festa do Corpo de Deus, cujo ofício teria sido composto por São Tomás de Aquino a partir de textos litúrgicos anteriores. Todavia, o costume da procissão solene do Santíssimo Sacramento só se divulgou durante o século XIV quando, em 1314, a sua obrigatoriedade foi recordada pelo papa Clemente V.

Como ninguém ignora, a figura mais marcante da ordem dominicana, no plano intelectual, foi São Tomás de Aquino (f. 1274), que ensinou Teologia nas universidades de Paris e Nápoles e escreveu, entre outras obras, a *Suma teológica*, obra-prima da escolástica do século XIII, que exerceu uma profunda influência até aos nossos dias. À primeira vista, este trabalho de elaboração doutrinal, baseado na busca de uma conciliação entre a teologia cristã e a filosofia aristotélica, pode parecer estranho às questões que aqui nos interessam. Todavia, é possível destacar do conjunto da sua obra uma atitude espiritual coerente e, sob muitos aspectos, inovadora. Com efeito, São Tomás dá relevância à autonomia intrínseca do temporal: o homem e a criatura procedem certamente de Deus, e nada existiria sem ele ou fora dele. Mas o Criador retirou-se da sua criatura, que é bela e boa, à imagem do próprio Deus, e deixa-lhe o campo livre, respeitando a sua independência e a sua natureza própria. Daí a importância que o "Doutor comum" – título que a partir do século XIV será atribuído ao santo de Aquino – concede à lei natural, princípio de todas as virtudes humanas. Contrariamente aos defensores do "desprezo do mundo", ele afirma que "a graça não substitui a natureza, mas reforça-a e permite-lhe obter os seus melhores frutos, sem ela inatingíveis" [1]. Sem dúvida que é necessária a libertação do "mundo", na medida em que este é marcado pelo pecado, mas através da ligação a Deus, e não pelo desprezo das realidades terrenas que seriam fundamentalmente más. Deus não é o concorrente do homem. Pelo contrário, quanto maior for o homem, assim Deus será maior. Deste modo, a humildade, virtude que procede da consciência da pequenez do homem, deve, para ele, encontrar-se a par da magnanimidade, que é consciência da sua grandeza.

Esta visão fundamentalmente positiva do homem e da natureza só veio favorecer o nascimento de uma espiritualidade da acção temporal. Se as inclinações naturais (busca do bem da sociedade, desejo de fundar uma família e de criar filhos, etc.) merecem ser seguidas por si mesmas, a tarefa de humanização da terra que originariamente Deus confiou ao homem impõe-se a todos como um objectivo primordial. Mas o cristão não poderá satisfazer-se com as acções que visam organizar da melhor maneira possível a vida humana: ele deve tender para uma perfeição superior, que é a vida segundo o Evangelho. Porque o homem só se encontra plenamente a si próprio se encontra Deus e age sob a inspiração do Espírito Santo, que ilumina uma consciência livre e responsável. É assim possível dizer-se seguramente que São Tomás de Aquino "concilia a secularidade do mundo e o radicalismo do Evangelho, escapando assim àquela tendência contranatura que nega o mundo e os seus valores, sem por isso deixar de corresponder às exigências supremas e indeclináveis da ordem sobrenatural" [2].

Mas a mais relevante contribuição da influência dominicana para a espiritualidade ocidental reside sem dúvida no misticismo renano, que procede não de São Tomás de Aquino mas do seu mestre Alberto, o Grande, e que encontrou a sua expressão mais acabada, em princípios do século XIV, na obra de Mestre Eckhart (c. 1260-1328). Com efeito, é este o nome mais representativo de toda uma corrente de pensamento e de

[1] J.-P. Torrell, artigo "Thomas d'Aquin (saint)", in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 15, Paris, 1991, c. 764-773.

[2] Paulo VI, *Carta para o VII centenário da morte de São Tomás de Aquino* (1974), citada por J.-P. Torrell, art. cit. *supra*, c. 768.

Digitalizado com CamScanner

experiência que se desenvolveu entre 1270 e 1330 na província dominicana da Teutónia (na generalidade, o actual vale do Reno e as regiões adjacentes), presente em teólogos como Thierry de Freiberg ou Nicolau de Estrasburgo, e também em conventos de dominicanos como os de Unterlinden, em Colmar, e de Töss, ou ainda junto de algumas beguinas de Colónia ou Estrasburgo. Neste quadro se operou efectivamente o encontro entre a mística da Essência, inspirada pelo neoplatonismo de Próculo e sobretudo do pseudo-Dinis, o Areopagita, que pretendia incluir as inteligências hierárquicas àquele perfeito conhecimento de Deus que é expresso pela metáfora das trevas, e a mística nupcial, que, desde São Bernardo, identificava a procura e os encontros entre a alma humana e o seu Deus com a relação amorosa culminando no êxtase, tal como a descreve *O Cântico dos Cânticos*. Espirituais porque teólogos, Mestre Eckhart e os seus discípulos esforçaram-se por ultrapassar a oposição entre os autores de inspiração agostiniana, que defendiam que a procura de união com Deus só poderia atingir o seu objectivo apoiando-se no poder afectivo da alma ("Onde fracassa o intelecto, aí vence o amor", segundo uma fórmula de São Bernardo, retomada por São Boaventura), e os partidários de uma via cognitiva puramente intelectual. Colocando como postulado a identidade do ser e de Deus, a mística renana procurou aceder não a uma simples união da alma com o seu Criador, mas àquilo que Mestre Eckhart chama a ''unição'', isto é, um conhecimento segundo o Uno anterior à distinção dos dois poderes da alma (intelecto e afectividade/vontade), mas também ao das três pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) que pertencem à manifestação de Deus e refluem na Deidade. Assim a iluminação da inteligência e a experiência do amor, longe de se oporem, permitem o regresso do homem ao seu estado original, nesse Deus que é simultaneamente o seu princípio e o seu fim.

2. O tempo dos leigos

a) *Da cruzada aos combates do século*

Até às últimas décadas do século XII, os leigos que aspiravam a levar uma vida religiosa mais intensa não tinham outra perspectiva para além

da de ingressarem, na idade adulta, num mosteiro ou da de se associarem, de algum modo, a uma comunidade religiosa, a fim de poderem beneficiar das riquezas espirituais e das graças acumuladas ao abrigo do claustro pelos servidores de Deus. As modalidades desta situação, que visava igualmente a obtenção dos "sufrágios" – isto é, a intercessão eficaz de grande número de orações – aos defuntos, eram extremamente variáveis: aos leigos que permaneciam no mundo bastava-lhes, na maioria das vezes, estabelecer com uma abadia ou uma colegiada um pacto de *fraternitas*, o qual, mediante uma doação, lhes permitia ficarem inscritos no necrológio da comunidade; mas havia por vezes casais ou grupos familiares inteiros que se colocavam voluntariamente como "dados" sob a tutela de um estabelecimento monástico ou canonical, embora mantendo em vida o usufruto dos bens que, após a sua morte, passavam para os religiosos. Certos fiéis, enfim, colocavam a sua força de trabalho à disposição de uma abadia, na qualidade de irmãos conversos, isto é, trabalhadores manuais integrados, em certa medida, na vida da comunidade religiosa, com um dormitório e um refeitório comuns e obrigações litúrgicas reduzidas. Assim, no início do século XIII, um piedoso cavaleiro da corte de Filipe Augusto, João de Montmirail (f. 1217), pediu, com a idade de cerca de quarenta anos, para ser recebido pelos cistercienses de Longpont como converso, o que foi considerado como sinal de grande humildade, por serem estes recrutados entre as camadas mais modestas do campesinato. Porém, o seu caso não é único, já que, pouco depois, o senhor Goberto d'Aspremont (f. 1263), após haver participado na cruzada contra os Albigenses em 1226, entrou ao serviço da abadia cisterciense de Villers, no Brabante, onde adquiriu reputação de santidade.

Um dos fenómenos mais originais do século XIII, no que se refere à espiritualidade dos leigos, consiste no facto de muitos deles terem procurado aceder a uma certa perfeição cristã independentemente de qualquer relação institucional com o monaquismo. Tal fenómeno reportou-se, de modo prioritário, à aristocracia dos cavaleiros que, a partir dos anos 1120-1130, vira abrir-se para ela, a partir do apelo de São Bernardo, uma via de santificação no quadro das ordens militares: Templários, Hospitalários, em breve seguidos pelos Teutónicos e os Porta-Gládio nos

Digitalizado com CamScanner

países germânicos, bem como por numerosas ordens do mesmo tipo que se desenvolveram na Península Ibérica no quadro da Reconquista. Mas ainda se tratava de monges-soldados, na generalidade dos casos com votos de celibato, e cuja forma de vida não podia adequar-se à maioria. Após 1200, vemos numerosos cavaleiros envergarem a cruz numa perspectiva mais religiosa do que política ou económica. Foi o caso, por exemplo, de suseranos casados, como Luís da Turíngia, esposo de Santa Isabel da Hungria, que morreu em Brindisi em 1229, quando ia embarcar com Frederico II para a Terra Santa, ou ainda do rei de França, Luís IX, que por duas vezes partiu para a cruzada (1248 e 1270), e acabou por aí perder a vida. No nosso tempo existe por vezes a tendência para se ver estas expedições militares unicamente como formas de guerra santa, comparáveis à *jihad* islâmica. Essa dimensão não poderá ser negada, mas não se deverá esquecer que existiu na Idade Média uma verdadeira espiritualidade da cruzada. Com efeito, partir em cruzada não era um simples gesto ritual: implicava, para os que haviam feito tal voto e para as suas esposas, a adopção, por vezes ao longo de vários anos, de um estilo de vida ascético e piedoso que, antes de conduzir eventualmente ao combate pelos Lugares Santos, se traduzia em exigências acrescidas no âmbito moral e religioso. Bastará, para ilustrar esta afirmação, considerar nesta perspectiva o comportamento privado e público de São Luís após a derrota de Mansurah e o seu regresso a França, marcado por um rigor moral e pela preocupação de inscrever as exigências da Lei divina, tal como ele as concebia, na legislação do reino.

Após a morte trágica de São Luís às portas de Tunes e a perda definitiva da Terra Santa em 1291, o papado e alguns suseranos continuarão, até ao fim da Idade Média, a construir projectos de cruzada. Mas o coração já não se encontrava neles presente, e muito pouco numerosos foram os que avançaram efectivamente a caminho do Oriente. Em contrapartida, no momento exacto em que os cavaleiros abandonavam as rotas da Terra Santa, o tema da cruzada veio a encontrar um eco inesperado e tardio nas classes populares, em particular no meio rural, como é duas vezes evidenciado, em 1250 e 1320, pelo aparecimento de bandos de pastorinhos, jovens pastores e camponeses que percorreram a França censurando ao clero a sua inacção e convidando os leigos a segui-los em

direcção a Jerusalém. O fracasso destes movimentos e as violências anticlericais que os acompanharam acabaram por lançar o descrédito sobre estas formas de "peregrinação pânica" – para retomar a expressão utilizada a propósito por Alphonse Dupront –, que a Igreja recusava muito claramente [1]. Mas o seu periódico ressurgimento leva à constatação do fascínio que a perspectiva do combate por Deus continuava a exercer sobre os espíritos. E, num meio social muito diferente, vamos dele encontrar igualmente testemunho no elogio feito por Joinville ao "homem bom", que traduz as suas convicções cristãs através de comportamentos morais e não hesita em colocar a sua espada ao serviço da sua fé, que ele opõe ao "beato" imbuído de devoção, e com tendência a atribuir demasiada importância à sua experiência religiosa, a ponto de por vezes se tornar suspeito de hipocrisia. É todavia significativo que em certos textos compostos para uso dos leigos o tema da *militia Christi* tenha sido orientado para uma transposição para um registo espiritual. Assim, quando em fins do século XIII Pedro de João Olieu (ou Olivi), franciscano do Languedoc, redigiu para os beguinos da região de Narbona – leigos dos meios burgueses, desejosos da perfeição evangélica – um tratado espiritual em língua occitânica intitulado *Lo cavalier armat*, entregou-se nele a uma minuciosa descrição das armas e dos combates do cavaleiro. Mas tais imagens militares não significavam para o autor mais que um meio de explicar aos seus leitores as virtudes e as qualidades religiosas que eles a todo o custo necessitavam de adquirir a fim de se tornarem dignos de Cristo: o valoroso combatente que se prepara longamente para a guerra deverá bater-se exclusivamente contra as tentações e as provas que lhe serão infligidas pelo Anticristo aquando da aproximação, julgada iminente pelo autor, da grave crise escatológica por ocasião da qual iam confrontar-se os defensores da "Igreja carnal" e os da "Igreja espiritual" [2].

---

[1] A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987, em particular pp. 419 a 466.

[2] *Lo cavalier armat*, ed. e trad. R. Manselli e M.-H. Vicaire, in *La religion populaire en Languedoc du XIIIe à la moitié du XIVe siècle*, Toulouse, 1976, pp. 203-216 ("Cahiers de Fanjeaux", 11).

Digitalizado com CamScanner

b) *A religião voluntária: confrades, penitentes e flagelantes*

Mas o aspecto sem dúvida mais inovador, através do qual se exprimiu a aspiração dos leigos a uma vida religiosa mais activa e mais autónoma, foi o impulso do movimento das confrarias. A partir dos modelos das confrarias sacerdotais, então em pleno desenvolvimento, e das guildas de mercadores e artesãos, numerosos leigos de meios modestos, tanto na cidade como nos campos, agruparam-se numa base territorial (a aldeia, o bairro, a paróquia) ou sócio-profissional (o mester) a fim de praticarem a ajuda mútua e tomarem a seu cargo os funerais dos membros defuntos. Contrariamente ao que se passará após 1348, não era a oração pelos mortos que, no século XIII, constituía o principal objectivo da confraria, mas antes a procura da paz na fraternidade, tal como o atesta o facto de muitos desses grupos, sobretudo nas regiões do Sudeste da França actual e na Itália, se terem colocado sob a protecção do Espírito Santo e de muitos deles, no Norte da França, terem adoptado o nome de "Caridade". Tal designação remetia menos para as suas práticas caritativas visíveis do exterior (distribuições de alimentos ou esmolas aos pobres por ocasião da festa do santo padroeiro) do que para o amor recíproco que deveria reinar entre os seus membros, em virtude do compromisso por estes assumido aquando da sua admissão. De resto, na Itália, os estatutos das confrarias, que eram lidos por ocasião das reuniões, citavam frequentemente versículos da liturgia da Quinta-Feira Santa: "*Ubi caritas et amor, Deus ibi est. Congregavit nos in unum amor Christi*"[1], bem como a passagem da Epístola de São João: "Se não amas o teu irmão, que vês, como podes amar Deus, que não vês?" (I Jo. 4, 11). A refeição ou banquete colectivo, que detinha um lugar importante nas actividades da confraria, deve, aliás, ser encarado, nesta perspectiva, como uma manifestação de convivialidade que visava impedir os conflitos ou tensões internas, e criar, mesmo que só por algum tempo, um clima de concórdia e de não violência que constituía simultaneamente sinal e fundamento da dimensão religiosa do grupo. De uma para outra

[1] "Onde reinam a caridade e o amor, aí se encontra Deus. O amor de Cristo nos reuniu na unidade" (hino litúrgico do ofício do Lava-Pés de Quinta-Feira Santa).

região, variaram sensivelmente as modalidades de constituição e os objectivos de tais associações, onde homens e mulheres, e por vezes clérigos e leigos, se encontravam em pé de igualdade: algumas confrarias mantinham-se ligadas a mosteiros ou conventos que as haviam admitido na sua "sociedade"; outras, mais autónomas, só recorriam a sacerdotes ou religiosos para a celebração de missas ou por ocasião de uma pregação excepcional. Mas todas tinham em comum o facto de se administrarem a si próprias e de elegerem livremente os seus dirigentes.

Neste quadro geral, dever-se-á atribuir um lugar especial às confrarias de penitentes que surgiram de modo espontâneo na Itália do início do século XIII, e depois se multiplicaram sob a influência das ordens mendicantes. Trata-se, com efeito, de grupos de leigos cujas exigências no plano espiritual eram muito mais elevadas que nas confrarias acima evocadas. O seu estatuto, ou *propositum*, cujo texto mais antigo que conhecemos remonta a 1221, não era uma regra, mas um programa de vida que os confrades se comprometiam a seguir na mais completa medida possível. Como não se tratava de votos propriamente ditos, as transgressões dos confrades não eram consideradas pecados mortais, mas faltas veniais, que deveriam ser expiadas através de adequadas penitências. Regra geral, as confrarias de penitentes reuniam leigos de ambos os sexos, casados ou não e exercendo ou não uma actividade profissional, que pretendiam "fazer penitência" permanecendo no mundo e honrando as obrigações do seu estado. Não possuíam vestuário específico mas deviam usar roupa de tecido de qualidade vulgar e sem cor, o que bastava para os distinguir dos outros leigos, e observavam jejuns mais frequentes e mais longos que estes. Deviam ler diariamente as sete horas canónicas, mas aqueles que não sabiam latim podiam substituí-las pela recitação de um certo número de *Pater Noster* e de *Ave Maria*, bem como do *Credo* e do salmo *Miserere*. Deviam confessar-se e comungar pelo menos três vezes por ano. Tomando à letra o Evangelho, os Penitentes italianos recusavam-se a usar armas e a invocarem em vão o nome de Deus nos juramentos solenes, o que não tardou a fazê-los entrar em conflito com as autoridades das comunas. Os bispos e o papado tomaram-nos sob sua protecção e, em meados do século XIII, conseguiu-se chegar a um compromisso na maioria das cidades: os

Digitalizado com CamScanner

penitentes, equiparados a religiosos, foram a esse título isentos do serviço militar, mas as cidades confiaram-lhes variadas tarefas, desde a distribuição de subsídios caritativos a conventos, pobres e prisioneiros, até à gestão da tesouraria municipal e ao cumprimento de missões diplomáticas pela paz, as quais constituíam uma espécie de "serviço cívico" precursor. As mulheres eram admitidas nas confrarias, necessitando as casadas de autorização do cônjuge. Os esposos podiam continuar a viver o seu matrimónio, mas deveriam abster-se de relações sexuais na véspera de certas festas e durante certos tempos litúrgicos, o que explica o nome de "continentes" que por vezes era dado aos penitentes. As reuniões, na maioria dos casos, eram mensais; realizavam-se numa igreja ou num oratório, onde um sacerdote ou um religioso vinham falar-lhes das coisas de Deus. Até aos anos de 1280, os Penitentes italianos, cujos equivalentes, no Languedoc e na Catalunha, foram os beguinos, permaneceram amplamente autónomos relativamente ao clero e eram regidos pelos seus próprios ministros, leigos que livremente elegiam e a quem os membros da confraria prometiam obediência. Mas, após esta data, e a fim de melhor controlar esses movimentos, o papado colocou-os sob a jurisdição das ordens mendicantes. Em 1286, o superior geral dos Dominicanos, Muño de Zamora, criou a Ordem Terceira Dominicana e, em 1289, o papa Nicolau IV instituiu a Ordem Terceira Franciscana através da bula *Supra montem*, a qual ligava à Ordem dos Irmãos Menores, no plano institucional, os penitentes que viviam nas suas próprias casas. Tais medidas autoritárias suscitaram, entre estes, protestos e divisões diversas, que se prolongaram até aos anos de 1325-1330. No fim do século XIV, o movimento penitencial acabou por sair dessa longa crise, mas já só agrupava mulheres solteiras ou viúvas que, se pretendiam viver em comunidade, deviam aceitar a disciplina do claustro. Na prática, esses conventos da Ordem Terceira regular diferiram muito pouco dos mosteiros clássicos.

A partir do século XIII, a espiritualidade penitencial, longe de se exprimir unicamente através das organizações estruturadas, havia inspirado excepcionais explosões de fervor que os cronistas italianos da época designam por "devoções". A mais célebre foi a dos flagelantes, que partiu de Perugia em 1260 e ganhou posteriormente todo o Centro e

Sul da Itália. A prática colectiva da flagelação por leigos é efectivamente referida nesse ano pela primeira vez: um penitente de Perugia, Rainier Fasani, que pretendia ter recebido da Virgem Maria uma carta onde lhe ordenava que se flagelasse publicamente, encabeçou uma procissão expiatória de tipo até então desconhecido, que percorreu as ruas da cidade: com efeito, os que nela participavam chicoteavam o próprio ombro direito e as costas até à efusão de sangue, suplicando a Deus que afastasse da sua cidade a "grande tribulação" que, segundo eles, ameaçava abater-se sobre os seus habitantes. A flagelação não era desconhecida na Itália, mas mantivera-se até então uma prática penitencial privada – os monges zelosos fustigavam-se por vezes na sua cela – ou litúrgica: era efectivamente infligida aos grandes pecadores que haviam pedido e obtido a reconciliação com a Igreja no termo de uma penitência pública. A novidade introduzida pelos flagelantes de 1260 residia no facto de, a partir de então, ela ter lugar ao ar livre, à vista de todos, pelos fiéis que desejassem fazê-lo.

Há várias maneiras de interpretar este curioso fenómeno. Podemos ver nele a expressão do desejo, por parte dos leigos mais devotos, de se apropriarem de uma prática ascética que até então fora apanágio dos monges, e sobretudo das vantagens espirituais que ela conferia. Isso não está excluído, já que os fiéis do século XIII, mesmo quando criticavam os padres ou os religiosos, parecem ter tido dificuldade em conceber o seu próprio destino espiritual sem se referirem a um modelo monástico ou clerical. Mas é igualmente possível uma outra explicação, que não exclui a anterior: não seria a autoflagelação uma maneira de se colocarem na situação concreta de Cristo agredido pelos seus carrascos, vertendo abundantemente o seu suor de sangue? Afirma-se ter Jesus carregado a sua cruz sobre o ombro direito, e os cruzados cosiam sobre a roupa, nesse mesmo lugar, uma insígnia que a representava. Mas não valeria mais, para se ter a certeza de escapar à cólera de Deus e ressuscitar no dia derradeiro, inscrever tal sofrimento na própria carne? A imitação mais concreta de Cristo, através da autopunição e da humilhação voluntária, culmina aqui num processo de identificação com a vítima que sangrava no Calvário.

Digitalizado com CamScanner

Quaisquer que tenham sido os motivos, o movimento de 1260, que sacudiu a Itália como uma onda de choque, provocou a fusão de dois ritos até então bem distintos: a prática da flagelação e as procissões penitenciais, ou litanias, que eram desde há muito organizadas pelo clero em Abril e Maio, com o fim de afastar as geadas e intempéries que ameaçavam as colheitas, ou quando as circunstâncias o exigiam e se tornava indispensável atrair a atenção e a piedade de Deus para com os sofrimentos dos homens através de uma cerimónia pública. Fazer penitência e orar em comum sempre fora considerado pelos cristãos, a exemplo dos Judeus do Antigo Testamento, como o seu último recurso na tribulação. As procissões de flagelantes constituíam sem dúvida um rito excepcional, mas destinado a renovar-se periodicamente (1260, 1300, 1334, 1348, etc.), por ocasião de algumas grandes perturbações colectivas, e sempre constituíram ocasião de renovação religiosa ligada a uma tentativa de catarse social. Com efeito, através dessa atitude penitencial exprimia-se igualmente uma aspiração à concórdia. A partir de 1260, os flagelantes percorreram o Centro da Itália, gritando "Paz e misericórdia!" e reclamando às autoridades medidas que visavam a pacificação de uma sociedade comunal dilacerada por numerosos antagonismos: perdão mútuo das ofensas entre as linhagens inimigas, cujas lutas infindáveis envenenavam a vida das cidades, restituição das usuras, libertação dos prisioneiros por dívidas e reintegração dos banidos, isto é dos adversários políticos do partido no poder. No entusiasmo das manifestações de massas, certas decisões deste tipo foram tomadas pelos poderes públicos, sensíveis à pressão da rua. Mas a partir do momento em que decaía o fervor, os maus hábitos retomavam a sua preponderância e em breve tudo tinha de começar de novo. Não se deverá, porém, colocar excessivamente a tónica sobre esta constatação de fracasso, dado que, no plano privado, a influência dos flagelantes, que favoreciam a reconciliação dos inimigos e a restituição dos bens mal adquiridos, revelou-se benéfica na generalidade. A Igreja constatou-o e autorizou, nos países mediterrânicos, a constituição de confrarias de "Battuti" ou de "Disciplinati", como eram designados na Itália, que se acantonaram numa prática ritualizada de flagelação no quadro dos seus oratórios e das procissões de Sexta-Feira Santa.

c) *Para uma santidade leiga*

Até ao século XII, era quase impossível a um leigo aceder às honras da santidade reconhecida e do culto litúrgico, a menos que se tratasse de reis como Santo Estêvão da Hungria ou Santo Olavo, na Noruega, que haviam feito entrar os seus países na cristandade latina pela imposição do baptismo aos seus súbditos, ou rainhas e princesas que tinham favorecido com a sua liberalidade a fundação de mosteiros e igrejas. A reforma gregoriana, acentuando no seio da Igreja a superioridade dos clérigos sobre os leigos e o sucesso que, nos meios monásticos, a espiritualidade do "desprezo do mundo" conheceu no século XII vieram a contribuir para acentuar a depreciação do estado leigo. Pode-se dizer o mesmo do renascimento da cultura erudita baseada no conhecimento do latim, língua que poucos leigos compreendiam, e que lançou um descrédito suplementar sobre o seu estado, facilmente assimilado à ignorância, mãe da tolice e do erro. Uma etimologia fantasista, mas reveladora do pensamento do clero, fazia derivar *laicus* da palavra latina *lapis* (= pedra) "porque o leigo é duro e estranho à ciência das letras"[1]. Um derradeiro obstáculo opondo-se a que simples fiéis fossem reconhecidos e venerados como santos era constituído pelo laço muito estreito que existia, ao nível dos modelos hagiográficos, entre nobreza e santidade. É certo que nem todos os nobres – muito longe disso – eram considerados santos, e os clérigos da época não hesitaram em utilizar todo o tipo de armas, temporais e espirituais, contra aqueles de quem possuíam razões de queixa ou se comportavam de maneira demasiado escandalosa. Mas nem por isso deixava de ser muito difícil a alguém que não viesse da nobreza tornar-se monge ou monja (Santa Hildegarda de Bingen (f. 1179) só admitia no seu mosteiro virgens de famílias nobres) e ainda mais aceder a uma reputação de santidade, de tal modo se encontrava firmemente enraizada nos espíritos a convicção de que a perfeição moral e espiritual só poderia desabrochar numa alma bem nascida e no seio de uma linhagem ilustre.

---

[1] A comparação do leigo com uma pedra, devido à sua dureza, encontra-se ainda no *Catholicon* de João de Génova, cerca de 1285. Cf. Y. Congar, "Clercs et laïcs du point de vue de la culture", in *Mélanges C. Balic*, Roma, 1971, pp. 309-322.

Digitalizado com CamScanner

Este privilégio tradicionalmente reconhecido à nobreza deveria manter-se a Norte dos Alpes, onde, ainda no século XIII, a maioria dos novos santos – na sua maior parte bispos e monges – pertencia a famílias aristocráticas, e até mesmo a dinastias reinantes. Enquanto nas cidades da Itália setentrional e central vemos multiplicarem-se, a partir da segunda metade do século XII, os santos locais saídos do "Popolo", isto é, das classes médias envolvidas nas novas formas de actividade económica, em França só com Maria d'Oignies (f. 1213), cuja Vida foi escrita por Jacques de Vitry em 1215, uma mulher saída da burguesia urbana foi apresentada por um homem da Igreja como modelo. Outras *mulieres sanctae*, pertencendo geralmente ao meio das beguinas, foram objecto de interessantes biografias ao longo das décadas seguintes, mas é forçoso reconhecer que, à excepção do primeiro, tais textos conheceram uma parca divulgação e o seu culto não obteve mais do que um muito limitado sucesso. De um modo geral, as grandes figuras da santidade, fora dos países mediterrânicos, foram princesas como Santa Isabel da Hungria (f. 1231) ou Santa Edviges (f. 1243), duquesa da Silésia, ambas canonizadas pouco depois da sua morte, ou reis como Eric Plovpenning (f. 1250), na Dinamarca, ou São Luís (f. 1270).

Mas, por detrás desta continuidade tão marcada ao nível da origem social, o próprio conteúdo da perfeição que então foi reconhecida a tais personagens evoluiu consideravelmente. Uma comparação entre duas figuras de santas medievais, uma do século XI, Margarida da Escócia (f. 1093), a outra do XIII, Isabel da Hungria (f. 1231), permitir-nos-á entender a profundidade da mudança ocorrida na concepção da santidade leiga entre estas duas épocas. Na Vida de Santa Margarida, composta cerca de 1105, o seu biógrafo Turgot de Durham esforçou-se por mostrar que a rainha da Escócia merecera ser venerada pelo seu comportamento exemplar enquanto mãe, esposa e soberana. Assim, ele louva-a pelos bons conselhos que prodigalizava ao seu marido, a excelente educação que mandara dar a seus filhos, bem como pelo apoio facultado à Igreja com a finalidade de concluir a cristianização do país, em especial fazendo construir a abadia de Dunfermline. A sua biografia constitui assim uma apologia da acção cristã dos detentores do poder. Século e meio passado, não há nada de semelhante na vida de Santa Isabel, que não

fundou igreja nem abadia, mas antes um hospital em Marburgo, na Turíngia, onde por suas próprias mãos cuidava dos pobres e dos doentes. Mesmo antes da viuvez, só aparentemente levara uma vida de rainha. É certo que participava nos banquetes da corte, mas comendo o menos possível e recolhendo o que podia dos restos da mesa, a fim de os distribuir ela própria pelos mendigos. Para grande escândalo dos que a rodeavam, recusava-se a tocar nos alimentos provenientes de certos domínios do seu marido, onde o poder senhorial era exercido com injustiça. Finalmente, após a morte daquele, abandonou o castelo familiar e até mesmo os próprios filhos para ir partilhar a condição dos pobres. De boa vontade teria mendigado se o seu confessor, o terrível Conrado de Marburgo, não lho tivesse terminantemente proibido. Prematuramente desgastada pelas fadigas e privações, morreu com a idade de vinte e quatro anos e rapidamente se tornou célebre e venerada em toda a cristandade pela sua caridade actuante para com os deserdados e pelo seu amor à pobreza.

Através do seu exemplo ou do de São Luís, mais tardio, surge claramente o novo conceito de santidade: a partir de então já não bastava, para a alcançar, o pleno cumprimento das exigências do estado de cada um, e o exemplo das mais altas virtudes morais; também era necessário imitar Cristo no seu despojamento e nos seus sofrimentos, não hesitando em realizar actos insensatos aos olhos da sociedade, mesmo de uma sociedade que se dizia cristã, como era o caso na Idade Média.

3. O cristianismo no feminino

Um dos aspectos mais originais da espiritualidade ocidental no século XIII é sem dúvida o lugar que nela ocuparam as mulheres, o que constitui efectivamente uma novidade. É certo que, a partir do século XII, precursores como Roberto d'Arbrissel ou Santa Hildegarda de Bingen se esforçaram por purificar a mulher de todas as suspeitas que sobre ela faziam pesar não só o papel essencial desempenhado por Eva no pecado original, como também a fraqueza intelectual e moral que lhe era atribuída por toda uma tradição literária com origem na Antiguidade, e que

Digitalizado com CamScanner

os autores medievais haviam sobrestimado. A partir dos anos iniciados em 1200, tal discurso misógino, apesar de não ter desaparecido, deixou de ser o único a fazer-se ouvir, e assistiu-se ao aparecimento de uma espiritualidade feminina que não era um simples decalque da dos homens. Esta evolução operou-se inicialmente de modo discreto e sem que de novo se pusesse abertamente em causa o duplo postulado que caracterizava o estatuto da mulher na Igreja medieval: igualdade dos dois sexos no plano da Redenção; subordinação relativamente ao homem, no campo social e religioso. Porém, a partir de meados do século XIII, tornou-se evidente para o clero que um certo número de mulheres envolvidas em experiências de vida espiritual intensa haviam adquirido neste âmbito uma larga autonomia e, até mesmo, uma certa superioridade relativamente aos homens, tal como surge testemunhado nos versos do franciscano alemão Lamprecht de Ratisbona:

Eis que nos nossos dias
No Brabante e na Baviera
A arte nasceu entre as mulheres.
Senhor Deus, que arte é esta
Graças à qual uma velha mulher
Compreende melhor que um homem de espírito?
[...] no seu desejo ela compreende melhor
A sabedoria que emana do céu
Como não o faz um homem duro,
Que para tal é inábil. [1]

a) *Seguindo os passos de Maria Madalena*

No processo de emancipação religiosa, a difusão da espiritualidade penitencial jogou a favor das mulheres, na medida em que ligava a salvação ao amor e à contrição, mais do que a um certo estado de vida. Através de figuras de mulheres "arrependidas" de origem oriental, tais

[1] Lamprecht von Regensburg, *Tochter von Syon (Fille de Sion)*, Paderbron, 1880, v. 2838 e seguintes, citados e traduzidos por G. Epiney-Burgard e E. Zum Brunn, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, 1988, pp. 5-6.

como as santas Pelágia, Taís ou Maria Egipcíaca, cujas vidas foram traduzidas em latim e posteriormente em língua vulgar, o Ocidente familiarizou-se com uma nova concepção da santidade, a qual, longe de se identificar com uma perfeição inata ou herdada, constituía o ponto de chegada de uma busca de Deus iniciada com uma conversão. Era aberta e acessível a todos aqueles que, acolhendo dentro de si um arrependimento verdadeiro, acediam ao perdão divino e a uma vida renovada por uma "viragem" completa nas suas existências. Nesta perspectiva, a figura mais atraente da época, tal como testemunham a literatura e a iconografia religiosas, foi a de Maria Madalena: esta pecadora pública havia sido distinguida por Cristo pela sua capacidade de amor, que lhe valeu ser a primeira testemunha da Ressurreição. E não era verdade que se afirmava na sua lenda ter sido ela quem, a exemplo dos Apóstolos, anunciou a fé cristã aos habitantes de Marselha antes de ir acabar os seus dias como eremita na gruta de Sainte-Baume? Através desta figura, sob tantos pontos de vista transgressora, achava-se claramente derrotada a temática, tradicional na espiritualidade monástica, da assimilação da virgindade à perfeição: não mostrava Madalena, pelo seu exemplo, que a integridade física tinha menos importância, na perspectiva da santificação, do que a virgindade espiritual reconquistada pela prática da penitência?

É neste contexto espiritual que temos de nos colocar para compreender um dos mais importantes fenómenos do século XIII: a entrada massiva das mulheres na vida religiosa, no quadro de fórmulas muito diversas no plano institucional. Assim, foram então criados numerosos mosteiros, por iniciativa de nobres ou príncipes, em ligação com as Ordens existentes, como os premonstratenses e sobretudo os cistercienses. Mas o fluxo das fundações femininas assumiu um ritmo tal que estes últimos, não pretendendo deixar-se invadir pela *cura monialum* (isto é, a responsabilidade material e espiritual pelas monjas) não tardaram a proibir, a partir de cerca de 1230, qualquer nova associação à sua Ordem de um mosteiro de freiras. O que não impediu o movimento de se prolongar, sobretudo em França e nos Países-Baixos, até aos anos de 1260, contentando-se as novas comunidades com a adopção da regra de Cister, sem com isso se ligarem à Ordem através de um laço jurídico.

Digitalizado com CamScanner

Em simultâneo, pelo menos num primeiro momento, as ordens mendicantes absorveram igualmente uma parte das vocações femininas. A ordem das "Pobres" (clarissas), fundada e dirigida até à sua morte (f. 1253) por Santa Clara de Assis, a filha espiritual de São Francisco, apresentou mesmo uma particularidade única no seu tempo: a de não se encontrar submetida à autoridade do ramo masculino do movimento franciscano, a Ordem dos Frades Menores; a ordem difundiu-se muito rapidamente até à Boémia, graças à princesa Inês de Praga (f. 1282), que manteve com a fundadora uma correspondência onde se exprime o seu comum amor pela pobreza. Por seu lado, as dominicanas tiveram um estatuto mais clássico mas conheceram uma expansão muito rápida na Itália e no mundo germânico, em particular no vale do Reno, onde alguns dos seus conventos se transformaram em focos de intensa vida espiritual.

No total, todavia, apesar da criação de um importante número de mosteiros de tipo tradicional ou de novo tipo, muitas mulheres, sobretudo em meios urbanos e burgueses, não encontraram lugar nesses estabelecimentos que, em geral, exigiam, por ocasião da entrada da postulante, um dote que só famílias abastadas poderiam entregar; outras, eventualmente com meios para lhes ter acesso, não eram atraídas pela vida monástica e continuavam a necessitar de uma certa liberdade de movimentos. Por isso vemos desenvolverem-se nesses meios formas de vida originais ditas "semi-religiosas", na medida em que aquelas que aí se integravam aspiravam a consagrar-se a Deus, sem que por isso tivessem de se retirar do mundo. Face aos problemas colocados por esta irrupção das mulheres na vida religiosa, que os historiadores alemães designam por "Frauenfrage", diferentes vias foram então exploradas, com diversificado sucesso.

A Igreja e a sociedade opunham-se a que as mulheres se entregassem à vida eremítica, considerada demasiado dura e perigosa para elas. Algumas contornaram este interdito vivendo como reclusas nas suas próprias casas, ou fazendo-se encerrar em celas construídas a partir de paredes contíguas a igrejas ou às muralhas de uma cidade. Esta forma de vida conheceu grande sucesso no século XIII, especialmente em Inglaterra, onde o cisterciense Aelred de Rievaulx (f. 1166) redigira para a sua irmã, que se tornara "anchoress" (palavra inglesa que, através do

latim, deriva do vocábulo grego anacoreta, religioso solitário) uma regra particular. Mas foi sem dúvida na Itália que o movimento dos "cellane" ou "incarcerate" conheceu a mais larga difusão. Podemos formar uma ideia bastante rigorosa da sua existência a partir da Vida da Beata Verdiana (f. 1241), reclusa na pequena cidade toscana de Castelfiorentino. Nascida em família pobre, começou por guardar rebanhos, e tornou-se depois criada em casa de um parente rico, antes de partir em peregrinação a Santiago de Compostela e a Roma, integrada num grupo de mulheres. No regresso, fez com que lhe erguessem uma cela perto de uma igreja acabada de construir na periferia da pequena cidade, numa zona pantanosa. Depois de aí se ter encerrado, não tardou a adquirir uma certa celebridade no plano local devido aos seus feitos ascéticos e à luta que travava contra as serpentes que lhe invadiam o retiro, no qual permaneceu durante trinta e quatro anos. Após a sua morte, foi de imediato venerada como santa. O corpo foi trasladado para uma igreja vizinha e ocorreram milagres sobre o seu túmulo, que depressa se tornou – e se mantém – concorrido local de peregrinação. É de notar que o seu caso não tem nada de excepcional – só na cidade de Peruggia não eram menos de 35 as reclusas que cerca do ano de 1300 aí viviam, ainda que nem todas tivessem obtido reputação de santidade.

No Norte da Europa, o clero mostrou-se mais reservado do que nos países mediterrânicos relativamente a tais experiências de vida solitária e, na generalidade, no que se referia às *mulieres religiosae* [1] – esses seres "meio carne, meio peixe", segundo a feliz expressão de Jacques Le Goff – que não eram nem monjas nem simples leigas, mas procuravam encontrar uma via intermédia entre ambos os estados. Alguns prelados esclarecidos que as protegiam, como o bispo, e posteriormente cardeal, Jacques de Vitry, que foi o seu defensor sob o pontificado de Gregório IX, exaltaram, pelo contrário, a profundidade da sua vida espiritual, bem como a sua perfeita submissão à Igreja; outros religiosos, que escreveram a Vida das mais santas entre todas elas, esforçaram-se por

[1] "Mulheres religiosas". Mas a expressão latina reporta-se sobretudo às piedosas mulheres leigas, e em particular às beguinas místicas. Cf. B. Bolton, *"Mulieres sanctae"* in *Studies in Church History*, 10, Oxford, 1977, pp. 77-97.

Digitalizado com CamScanner

mostrar que as suas práticas religiosas, baseadas na penitência, na assistência aos deserdados e na comunhão eucarística frequente eram plenamente ortodoxas. Entre as mulheres integradas na vida "semi-religiosa", as mais numerosas foram as "Filhas de Deus" e sobretudo as beguinas. Estas eram solteiras ou viúvas que na idade adulta se comprometiam a levar uma forma de vida religiosa, individual ou comunitária, que associava a oração, a prática da caridade e o trabalho manual. A fim de melhor controlarem o movimento, amplamente divulgado pelas regiões que iam desde a Flandres à Renânia, passando pelo Artois, o Brabante e a diocese de Liège, os bispos favoreceram a constituição de grandes beguinarias rodeadas de muros, no interior dos quais cada beguina tinha a sua pequena casa, onde levava uma vida laboriosa e devota, participando em alguns ofícios em comum e ouvindo frequentes pregações. Todavia, foram numerosas as que preferiram continuar a viver sozinhas nas suas casas ou no quadro de pequenas comunidades informais. Mas, fosse qual fosse o seu tipo de vida, as beguinas não proferiam votos, tinham liberdade de movimentos e podiam, em qualquer momento, regressar ao mundo, se pretendessem fazê-lo. Verifica-se aqui uma diferença capital relativamente aos Penitentes e, mais tarde, aos terceiros das ordens mendicantes, os quais, uma vez admitidos numa Fraternidade, já não podiam dela sair, excepto para entrarem no convento ou mosteiro, a menos que dela fossem expulsos por mau comportamento. Aos olhos de muitos clérigos, o estado beguinal, baseado num compromisso temporário e revogável, não constituía uma verdadeira forma de vida religiosa, apesar dos estreitos laços que uniam as beguinas aos seus confessores ou directores espirituais cistercienses, dominicanos ou franciscanos. Por isso o seu estatuto canónico, tal como a autenticidade do seu compromisso, permaneceram sob caução ao longo de todo o século XIII.

b) *Experiência espiritual e linguagem do corpo*

Para além da diversidade dos quadros institucionais nos quais se inscreveram, estas experiências possuem, como denominador comum, o facto de haverem permitido a afirmação de uma espiritualidade feminina original, que se exprimia através da linguagem do corpo. Com efeito, contrariamente aos homens, as mulheres desses tempos não controlavam nem o poder nem a riqueza. Assim, renunciar a estes não tinha para elas qualquer sentido, enquanto para os homens era nesse âmbito que residia o essencial da opção religiosa. Quanto às relações sexuais, tratava-se mais de as sofrer do que de as suscitar, sendo que, para elas, o matrimónio ou o celibato eram menos a consequência de uma escolha pessoal do que a decisão tomada pelos pais ou pela sua linhagem em função de interesses patrimoniais. Como bem demonstrou C. Bynum, o único campo que as mulheres controlavam plenamente era o da alimentação. Assim, a partir dessa época, os jejuns penitenciais voluntários, a distribuição de alimentos aos pobres, bem como uma devoção muito fervorosa ao corpo e ao sangue de Cristo tornaram-se os traços dominantes da religiosidade feminina, sendo que algumas delas chegavam a contentar-se com a eucaristia como único alimento, a fim de receberam Deus num corpo despojado pela "santa anorexia" das suas particularidades sexuais [1]. A relação destas mulheres com Deus é efectivamente apresentada pelos seus biógrafos – ou por elas próprias, nos raros casos em que temos o privilégio de haverem sido preservados escritos autobiográficos – como um tenso corpo-a-corpo em busca da união mística e daquilo que os textos da época designam como "consolações espirituais". Mas antes, e a fim de atingirem tal objectivo, elas entregavam-se a práticas ascéticas e a mortificações extremas, que iam por vezes até à mutilação voluntária, por forma a associarem o seu corpo emaciado e por vezes martirizado ao do Cristo sofredor. Aí se atinge uma forma paroxística da *imitatio Christi*, onde seríamos tentados a ver uma procura mórbida da autodestruição, mas que poderá ser compreendida no contexto das estruturas sociais da época. Entrar na vida religiosa, sob qualquer forma, era frequentemente, para uma mulher do século XIII, a única maneira de conservar o domínio do próprio corpo e de afirmar a sua liberdade perante o grupo familiar. Assim aconteceu com a jovem princesa Margarida da Hungria (f. 1270), que ameaçava os seus pais de cortar o nariz, para se tornar hedionda, sempre que se tratava de a fazer sair do con-

[1] Cf. C. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. La femme et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994, e R. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, 1985.

Digitalizado com CamScanner

vento das dominicanas de Buda, onde crescera e se achava feliz, a fim de a fazer contrair matrimónio em função dos interesses políticos da dinastia arpadiana. O seu caso não tinha nada de excepcional e reencontra-se, sob outras formas, a níveis mais modestos da sociedade. Ao esposo terreno que lhes viesse a ser imposto e que sem dúvida se contentaria com usar-lhes o corpo, muitas mulheres desse tempo preferiram o Esposo celeste ao qual podiam unir-se através da prática da comunhão frequente – então desaconselhada aos leigos pelo clero – e do sofrimento partilhado. Para elas, Deus já não é só um mistério que se perscruta e se contempla. Transformou-se numa pessoa amada com a qual cada cristão pode identificar-se "compadecendo" – no sentido forte do termo – com a sua Paixão redentora. Cristo teria declarado à mística Lutgarda de Tongres, ou de Aywières (f. 1246), durante uma visão: "Contempla, e compreende que as minhas feridas gritam por ti, com medo que a minha morte tenha sido em vão." [1] Ela respondeu a este apelo tal como o fará, algumas décadas passadas, Ângela de Foligno (f. 1309), colocando a boca sobre a chaga do lado e bebendo a longos haustos o sangue do divino Salvador.

A favor do desenvolvimento desta mística feminina baseada na devoção à humanidade de Cristo, instalou-se na vida religiosa uma nova dicotomia: para o homem, as actividades do espírito, o discurso teológico e a pregação que visavam transmitir o conhecimento das verdades necessárias à salvação sob a forma de proposições racionais e inteligíveis; para a mulher, que o clero situava do lado da matéria e da sensação, a visão e a sua difusão através de uma imagética espiritual que faz do seu corpo um verdadeiro ícone e um "media", no mais actual sentido do termo. Reconhecemos-lhe efectivamente a capacidade de ver e de "representar" os diferentes aspectos do mistério da Redenção. No termo de um processo de identificação física com a vítima do Calvário, que por vezes culmina na estigmatização – como foi o caso de Elisabeth de Spaalbeck (f. 1316), segundo o seu biógrafo, o abade cisterciense Filipe de Claraval –, a mística torna-se ela própria o Cristo sofredor, humilhado, votado à ignomínia. Ela estreita com os seus braços a cruz, faz-

[1] *Vita Lutgardis*, in *Acta sanctorum Iulii*, IV, 197.

-se amarrar a uma coluna à sexta-feira, a fim de ser flagelada, e assim renova, entre lágrimas e gemidos, o drama da Paixão. Deste modo se elaborou, no segredo das reclusões e dos conventos, uma nova linguagem religiosa, que deveria continuar a ser a da cristandade ocidental ao longo dos séculos seguintes, e através da qual se exprimiu uma experiência religiosa de espantosa intensidade.

c) *O uso da palavra*

As mulheres envolvidas neste tipo de experiências espirituais não teriam certamente deixado grande lembrança se as tivessem guardado só para si ou se se tivessem contentado com a exortação mútua. Felizmente, existiu um certo número de clérigos – confessores ou directores espirituais – que foram de tal modo impressionados por aquilo que viram e ouviram que se empenharam em colocá-lo por escrito e dá-lo a conhecer. Assim se estabeleceu, em torno da mística feminina, uma "santa aliança" "durante muito tempo marcada pela desconfiança e, todavia, destinada a uma excepcional posteridade: a do sacerdote e da mulher comungando numa religião da Mãe e do Filho" [1].

Certas mulheres foram ainda mais longe, ao tomarem elas mesmas a palavra: "Elas lêem e pregam do alto do púlpito", escrevia, cerca de 1320, a propósito das beguinas, o religioso agostinho Álvaro Pelayo, que não as apreciava [2]. A acusação parece excessiva, mas não causa dúvida que, havia já várias décadas, as "santas mulheres" dos Países-Baixos, da Provença e da Itália, escreviam ou ditavam cartas e pequenos tratados plenos de conselhos e exortações em intenção de círculos espirituais de "Amigos de Deus", onde mulheres, homens e membros do clero se encontravam em pé de igualdade. Assim, Cristo declarara à irmã terceira franciscana Ângela de Foligno, durante uma visão: "Tu terás filhos!" De facto, alguns anos passados, o irmão menor Arnaldo começou a registar por escrito as suas conversas com Deus num texto intitulado *O Livro* ou

[1] J. Dalarun, "Hors des sentiers battus. Saintes femmes d'Italie aux XIII[e] et XIV[e] siècles", in *Femmes, mariages, lignages. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelas, 1993, p. 102.

[2] Alvaro Pelayo, *De planctu Ecclesiae*, ed. de Lyon, 1517, § 57.

Digitalizado com CamScanner

Memorial (1291-1295) para uso do seu círculo de admiradores e discípulos, enquanto outros religiosos, como Ubertino de Casale, lhe vinham pedir conselho, o que lhe valeu ser chamada a "mestra dos teólogos". Em certos casos, pode-se mesmo falar de um verdadeiro magistério espiritual: Santa Clara de Montefalco (f. 1308), na Úmbria, superiora de uma pequena comunidade de reclusas, recebeu várias vezes a visita de prelados que vinham consultá-la a propósito dos seus problemas pessoais ou dos da Igreja; por seu lado, o rei de França, Filipe III, enviou mensageiros a Elisabeth de Spaalbeck, em 1276-1277, por ocasião de uma intriga de corte na qual a sua esposa se encontrava comprometida. Mas outras, como Santa Margarida de Cortona (f. 1297) ou Clara de Rimini (f. c. 1326) atraíam a atenção sobre elas de modo menos discreto ao percorrerem as ruas de corda ao pescoço, gritando os seus pecados e a sua indignidade, e expondo-se totalmente, para grande escândalo dos seus concidadãos, como uma pregação penitencial viva.

Ainda mais grave era o uso que algumas destas mulheres deram à língua vulgar, a única que conheciam e na qual as suas experiências religiosas se podiam expressar. Com elas, o flamengo (designado em França como "thiois") bem como as línguas germânicas, occitânicas e italianas irromperam no campo fechado da literatura espiritual, onde até então o latim reinara sem concorrência. Ao longo do século XIII, vemos multiplicarem-se em certas regiões da cristandade (em particular nos Países-Baixos e no mundo germânico), em intenção do mundo feminino dos conventos e das beguinarias, traduções ou adaptações da Sagrada Escritura e também de diversos textos litúrgicos e hagiográficos. Alguns clérigos, como aqueles que pregaram às beguinas de Paris em 1272-1273, ou Mestre Eckhart em Colónia, pelos anos de 1310, compuseram sermões em língua vulgar, por vezes incidindo sobre temas complexos e delicados, dos quais as que sabiam ler e escrever faziam cópias para posteriormente meditarem sobre eles. Finalmente, várias mulheres não hesitaram em elaborar textos espirituais em médio-neerlandês ou em alemão, como a monja cisterciense Beatriz de Nazaré (f. 1268), autora das *Sete maneiras de amor*, bem como as beguinas Hadewijch de Antuérpia, que nos deixou admiráveis *Visões* (c. 1240), e Mechtilde de Magdeburgo (f. 1282/1294), autora da *Luz que brota da Divindade*. Mas

a novidade da proposta não residia unicamente na escolha da língua vernácula: estranhas ao mundo das escolas e menos impregnadas de cultura bíblica do que os monges, essas mulheres falaram de Deus tendo como referência o modelo literário profano do amor cortês [1]. Além disso, enquanto a generalidade dos leigos não lia a Sagrada Escritura e só tinha acesso a ela através da liturgia e da pregação, não pretenderiam algumas delas possuir da Escritura uma compreensão mais subtil ou mais profunda do que os clérigos? Tal atitude surgia como excessiva e, a partir das últimas décadas do século XIII, uma viva reacção se desenvolveu contra elas na Igreja. A primeira a ser atacada foi a beguina de Valenciennes, Margarida Porète, que redigira, por volta de 1300, uma obra espiritual em francês, o *Espelho das almas simples e aniquiladas*. Nesse tratado, Senhora Amor, suserana da Alma nobre, responde às perguntas de Razão e procede à sua instrução, através de uma alegoria mística, que se desenvolve ao longo dos 139 capítulos, sobre o caminho que conduziu essa alma à união perfeita com o seu criador e Senhor [2]. Acusada de heresia pelo bispo de Cambrai, esta "beguina clériga", como a designa um cronista contemporâneo, foi julgada e queimada em Paris a 1 de Junho de 1310, na Place de Grève, menos por causa dos "erros" contidos no seu livro – que havia sido previamente aprovado por três clérigos, entre os quais havia um mestre de teologia parisiense – do que pela ameaça de subversão que representava um discurso sobre Deus apresentado com autoridade por uma mulher leiga que se exprimia na língua do povo. Dois anos passados, alguns bispos alemães, entre os quais o de Colónia, muito hostis às ordens mendicantes e aos leigos que viviam no seu círculo de influência, conseguiram que o concílio de Viena condenasse, pelo decreto *Cum de quibusdam mulieribus*, "certas mulheres comum-

[1] Como bem demonstrou M. Lauwers, "Paroles de femmes, sainteté féminine. L'Eglise du XIII[e] siècle face aux béguines", in *Liber discipulorum Jacques Paquet*, Bruxelas, 1989, pp. 99-115.

[2] O texto é acessível numa adaptação em francês moderno: *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, introd, trad. e notas de M. Huot de Longchamp, Paris, 1984. Sobre o alcance espiritual deste texto, cf. M. Bertho, *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porète. Une vie blessée d'amour*, Paris, 1993.

Digitalizado com CamScanner

mente chamadas beguinas que [...], como que levadas por um desvario do espírito, disputam e dissertam sobre a Santa Trindade e a essência divina [...] e cometem, sob um véu de santidade, muitas outras coisas que colocam as almas em perigo".

Assim a Igreja, no início do século XIV, pôs termo ao desenvolvimento das formas de vida "semi-religiosas" que haviam proliferado a partir de 1200, bem como à espiritualidade que espontaneamente se desenvolvera no meio beguinal, na medida em que esta poderia pôr em causa o papel dos clérigos enquanto mediadores entre o humano e o divino. Com efeito, à força de se sublinhar que a ausência de cultura erudita, de riqueza e de poder predispunha as mulheres para acolherem Deus com um coração "desimpedido" e "aniquilado", para retomarmos as expressões de Margarida Porète, e conferindo-se ao misticismo visionário um estatuto eminente dentro da Igreja, não se correria o risco de abalar a autoridade da hierarquia e de fazer da mulher a figura hipostática do divino? O vigor das condenações que se foram sucedendo entre 1312 e 1327 basta para ilustrar a gravidade daquilo que se encontrava em jogo. A maioria das beguinas submeteu-se e reentrou no bom caminho. Aquelas e aqueles – beguinas ou beguinos – que recusaram foram perseguidos durante todo o século XIV sob a designação de Irmãos e Irmãs do Livre Espírito, seita que só existiu na imaginação dos inquisidores, mas rótulo cómodo que lhes permitia desembaraçarem-se daqueles que se opunham a tal processo de normalização.

V – O HOMEM MEDIEVAL EM BUSCA DE DEUS. FORMAS E CONTEÚDO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

1. Peregrinação, culto das relíquias e milagres

Na Idade Média, ainda mais que noutros períodos, o desejo de levar uma vida espiritual intensa é indissociável da adopção de uma forma de vida religiosa, geralmente definida por uma regra que por si só possuía valor santificante. O que não exclui a busca de um contacto mais imediato e mais íntimo com Deus. Aqui dever-se-ia poder falar da oração. Diga-se claramente que, além da oração litúrgica dos monges, ela é bastante mal conhecida. As canções de gesta incluem alguns belos textos de prece, mas tratar-se-á de elaborações literárias ou da expressão comum de uma piedade pessoal? O *Pater* e a primeira parte da *Ave Maria* eram sem dúvida conhecidos por todos. Os salmos parecem ter tido o favor dos clérigos, bem como o dos leigos cultos que, para seu uso, muito cedo os mandaram traduzir em língua vulgar. Porém, devemos resignar-nos a ignorar a frequência e o espírito com que eles eram recitados.

Na impossibilidade de encontrarmos na oração a relação do homem com Deus, poderemos tentar fazê-lo através de outras formas de piedade e devoção. Incapaz de pensar o abstracto e, frequentemente, até de o conceber, o cristão do século XII vive a sua experiência religiosa sobretudo ao nível dos gestos e ritos que o põem em contacto com o mundo sobrenatural. Assim, o seu imenso apetite pelo divino procura saciar-se nas manifestações com forte carga emocional, cujo conteúdo teológico muitas vezes permanece bastante fraco. A que ocupa o primeiro lugar

Digitalizado com CamScanner

na piedade dos fiéis é sem dúvida a peregrinação. Tomar o cajado de peregrino é antes de tudo ganhar um espaço sagrado onde o poder divino escolheu manifestar-se através de milagres. São numerosos esses lugares privilegiados, que se multiplicam no Ocidente do século XII. A par dos santuários regionais como Rocamadour ou Sainte-Foy de Conques, os fiéis frequentam cada vez mais as peregrinações longínquas como as de Santiago de Compostela, São Miguel do Gargano ou São Nicolau de Bári. Roma também passa a ser um destino habitual, sem falar de Jerusalém, já que as cruzadas não dificultam mais a procura das viagens à Terra Santa do que a tomada da cidade pelos Turcos em 1187. À excepção deste último caso, os lugares de peregrinação mais frequentados são aqueles que possuem preciosas relíquias, objecto de uma intensa veneração por parte do clero e dos fiéis, tal como o testemunha o esplendor dos cofres e relicários nos quais elas se encontram encerradas. Sinais vivos e palpáveis da presença de Deus, têm como principal função realizar milagres.

Os milagres desempenham um importante papel na vida espiritual desse tempo, e não só para os leigos. A par das visões, eles constituem um dos mais importantes meios de comunicação entre este mundo e o além. A ideia de que Deus continuava a revelar-se aos homens através de prodígios encontrava-se presente em todos os espíritos. Por isso os cristãos da Idade Média viviam permanentemente em busca de milagres, e dispostos a identificá-los em qualquer fenómeno extraordinário. Aqueles que os realizavam eram considerados santos. A igreja rejubilava por contar com grande número deles nas suas fileiras: numa época em que as heresias lhe abalavam as estruturas, não eram aqueles a prova tangível de que o espírito de Deus se encontrava sempre com ela? Quanto aos simples fiéis, os milagres que esperavam dos servos de Deus eram sobretudo curas: devolver a paz de espírito aos possessos, fazer caminhar os coxos, fazer ver os cegos eram então os principais critérios de santidade. Até ao estabelecimento de um processo regular de canonização, nos fins do século XII, o poder taumatúrgico manteve-se praticamente a única condição necessária para que um defunto pudesse beneficiar das honras do culto. A santidade verifica-se pela sua eficácia. Dado que o mal físico, tal como o pecado, é obra do Diabo, a cura miraculosa só

pode vir de Deus, e basta para demonstrar que aquele por cuja intercessão ela foi obtida pertence à corte celeste.

O desejo de um contacto directo com o divino exprime-se igualmente pela devoção eucarística. A missa é, com a penitência, o único sacramento importante da época medieval. Mas a ela assiste-se menos para receber o corpo de Cristo do que para o ver. Contra as heresias espirituais, e sobretudo contra o catarismo, a Igreja do século XII colocou a tónica sobre a presença real de Deus na eucaristia, "verdadeiro corpo e verdadeiro sangue de Cristo". Essa insistência no aspecto concreto do sacramento encontrou um eco profundo na religiosidade das massas, que assistiam à missa como a um espectáculo, na expectativa da descida de Deus sobre o altar. Por isso os fiéis, desejosos de contemplar o que se encontrava escondido no sacramento, fizeram pressão sobre os clérigos para que estes lhes mostrassem a hóstia no preciso momento em que se realizava o mistério divino. Tal é a origem do rito da elevação, que foi regulamentado no início do século XIII devido a frequentes abusos: em certos locais, obrigavam o sacerdote a mostrar três vezes a hóstia durante a missa; noutros, prolongava-se excessivamente o momento da consagração. De facto, considerava-se que o olhar sobre a hóstia consagrada produzia efeitos salutares. Para a grande maioria, funcionava como substituto da comunhão sacramental, por ser esta raramente possível, devido à veneração de que eram objecto as sagradas espécies. Tudo isto denota uma concepção do sagrado que vamos encontrar em muitas religiões: Deus, a este nível, surge como uma entidade exterior ao homem. Ele é o outro, poder misterioso e anónimo, que poucas semelhanças possui com o Deus da Bíblia. Mesmo os ritos especificamente cristãos, como a consagração da hóstia, sofriam a influência desta religiosidade fortemente impregnada de magismo.

Seria lógico concluir, a partir deste exame das devoções populares, que nos encontramos em plena superstição, e que as práticas acima descritas não têm nada a ver com a história da espiritualidade. Porém, certo número de sinais revelam ao observador atento uma evolução da piedade que vai no sentido, se não de uma espiritualização, pelo menos de uma acentuação do seu carácter cristão. É certo que, ao partirem em peregrinação, os fiéis do século XII, tais como os da época carolíngia,

Digitalizado com CamScanner

chegam a um local onde Deus actua por intermédio de relíquias, e esforçam-se sempre por passar sob os cofres onde estas se encontram, a fim de obterem a desejada cura. Mas o próprio sentido da peregrinação evolui. No século XII, as pessoas dirigem-se mais espontaneamente aos santuários dos Apóstolos e aos lugares onde são veneradas as relíquias de Maria ou de Cristo, ou objectos que estiveram em contacto com eles. É fácil ironizar sobre os inverosímeis troféus que os cruzados trouxeram do Oriente, bem como sobre os inúmeros dentes de São João Baptista ou os cabelos de Cristo que as igrejas do Ocidente conseguiram obter, muitas vezes a alto preço, junto de hábeis impostores. A incrível ingenuidade dos fiéis e a interesseira cegueira do clero não deverão, todavia, fazer esquecer que o êxito de tais devoções constitui, de algum modo, a componente menor do evangelismo. Ao nível das massas, este traduz-se por "uma vontade, evidentemente desajeitada e efabuladora, de reencontrar Cristo na sua vida mortal", e por " um esforço para reatar com o concreto das condições de existência da Sagrada Família" [1]. A evolução da peregrinação de Rocamadour é, sob este aspecto, muito instrutiva. No início do século XII, ainda era um santuário local entre muitos outros, onde os peregrinos da região de Tulle vinham receber cadeias que, após terem estado em contacto com as relíquias de Santo Amador (*Amator*), operavam, segundo se dizia, miraculosas curas. Na segunda metade do século surge uma lenda, referida pelo cronista Roberto de Thorigny, segundo a qual este Amador seria seguramente um servo de Maria, que a teria ajudado a cuidar de Jesus Menino. A história é evidentemente pura invenção. Mas não é desprovido de interesse que os clérigos de Rocamadour tenham convidado os fiéis a tomarem por modelo alguém que tinha vivido com Cristo e sua mãe na maior familiaridade, e que tenha tido a vocação de se colocar ao serviço de ambos. Aliás, a mesma lenda sublinha que Amador era um pobre e confere-lhe a glória da sua humildade, o que está nitidamente de acordo com a espiritualidade do tempo. Este exemplo não surge isolado. Regra geral, parece que no século XII a atenção dos fiéis se orientou para os grandes nomes dos primeiros séculos da Igreja, enquanto que durante a Alta Idade Média

[1] E. Delaruelle, "La spiritualité du pèlerinage de Rocamadour au Moyen Age", *Bulletin de la Société des Etudes... du Lot*, 1966, p. 71.

se multiplicaram os santos sem referência fidedigna, aos quais era simplesmente pedida uma cura, sem se pensar em tomá-los como modelo, ou sequer em sentir alguma comoção pelas suas vidas.

Por outro lado, a espiritualidade penitencial começou nesta época a enriquecer-se com ritos cuja fonte se encontrava mais no paganismo do que na fé cristã. Vemos efectivamente divulgar-se a convicção de que o esforço realizado pelo homem para com Deus ou os seus santos obriga de algum modo o poder divino a revelar-se. Abandonar durante um período bastante longo o próprio quadro familiar e enfrentar os perigos dos caminhos constituíam, aos olhos dos fiéis, actos meritórios que deveriam obter a sua recompensa num milagre. Ainda é possível considerar muito terra-a-terra esta concepção das relações entre o homem e o divino. Mas nem por isso ela deixa de representar uma evolução, na medida em que estabelece um laço entre a graça esperada de Deus e o esforço pessoal do cristão.

Enfim, a própria ideia de santidade não permaneceu imutável. Antes do século XII, a hagiografia mostra-nos santos que parecem misteriosamente predestinados para o seu estado. A fidelidade com que observam a lei divina constitui menos o resultado de um progresso no sentido da perfeição espiritual do que a manifestação sensível da sua eleição por Deus. Nos tratados de Honorius Augustodunensis, porta-voz da mentalidade comum, "nascem santos, não se tornam santos" [1]. Ao longo das décadas seguintes, operou-se uma mudança no modo de escrever as vidas dos santos. Sob a influência da nova espiritualidade, os hagiógrafos esforçaram-se por mostrar, por vezes de forma desajeitada, que o poder miraculoso se encontrava subordinado à prática de uma existência ascética, bem como ao exercício da caridade. Os milagres não têm valor, afirmou várias vezes Inocêncio III, se não forem caucionados por uma vida santa e certificados por testemunhas autênticas. Pela primeira vez na história do Ocidente medieval, a própria Igreja sublinhava a ambiguidade dos sinais do sagrado [2]. É certo que teremos de esperar

[1] Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, 1954, p. 338.

[2] A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 2ª ed., 1988.

Digitalizado com CamScanner

muito tempo até que se imponham, no âmbito do culto dos santos, as exigências de discernimento definidas pelo papado. Mas a preponderância da fé e das obras sobre o elemento miraculoso na apreciação da santidade é um sinal, entre outros, da espiritualização que começa a operar-se no seio do cristianismo.

Ao longo do século XIII, as novas perspectivas pastorais influenciaram a maneira de escrever as Vidas de santos. As acusações lançadas contra a Igreja pelos heréticos, que opunham a moralidade irrepreensível dos seus Perfeitos à corrupção do clero católico, suscitaram em alguns autores o desejo de apresentar aos fiéis figuras exemplares mais próximas deles no tempo do que os santos dos primeiros séculos: São Tomás Becket, arcebispo de Cantuária, assassinado na sua catedral em 1170, São Francisco de Assis e São Domingos, os fundadores das Ordens Mendicantes, ou Santa Isabel da Hungria (ou melhor, da Turíngia, pois foi aí que ela morreu em 1231), que se dedicou ao serviço dos pobres e por suas mãos os tratou no hospital que fundara em Marburgo, após enviuvar. Apoiando-se nos *"exempla"* colhidos nas suas lendas, os pregadores difundiram a ideia de que era na vida, e não nos milagres dos santos, que residia a sua verdadeira grandeza, ou, mais exactamente, que os poderes extraordinários de que eles gozavam após a morte constituíam a recompensa e a contrapartida para a sua fiel imitação do Cristo humilde, pobre e sofredor. A tónica colocada sobre o papel dos santos enquanto modelos teve importantes repercussões na hagiografia. Assim, religiosos dominicanos como Bartolomeu de Trento e João de Mailly compuseram, depois de 1240, histórias abreviadas de santos que visavam colocar à disposição do clero, e sobretudo dos "simples padres", textos hagiográficos geralmente pouco acessíveis, porquanto só as abadias e catedrais possuíam legendários completos para uso litúrgico.

Mas o principal sucesso, neste âmbito, é constituído pela *Legenda Áurea* do dominicano italiano Tiago dito "de Voragine" (de facto de Varazze, perto de Génova), composta cerca de 1260. Esta compilação, da qual ainda subsistem hoje mais de mil manuscritos latinos, e que foi traduzida no século XIV em todas as línguas vernáculas da cristandade, deveria conhecer um extraordinário êxito até à época moderna. Os textos

que veiculava inspiraram os artistas nas suas representações dos principais episódios das vidas dos santos, assim como dos seus milagres. Com efeito, a nova hagiografia não excluía, de modo algum, o recurso ao maravilhoso. Mas, como bom pedagogo e conhecedor da mentalidade dos leigos, Tiago de Voragine privilegiou na existência dos seus heróis as narrativas exemplares e os aspectos biográficos mais aptos a impressionar as imaginações. O sucesso foi notável e, no século XIV, a *Legenda Áurea* transformou-se no livro de cabeceira dos leigos devotos. Assim, Delfina de Puimichel (f. 1360), uma grande senhora provençal muito ligada aos franciscanos "espirituais", que a sua família obrigou ao casamento com Elzéar de Sabran (f. 1323), encontrou uma justificação para a sua recusa da união sexual na Vida de Santo Aleixo e conseguiu fazer aderir o jovem esposo ao seu espantoso projecto de castidade conjugal apoiando-se no exemplo dos santos esposos Cecília e Valeriano (século III), transmitido pelos textos hagiográficos.

2. Arte e espiritualidade

A Igreja esforçava-se por educar um povo pouco polido e de curta instrução para além do necessário no plano estritamente material, fazendo-o pressentir a existência de uma realidade superior. Para isso, ela não hesitava em utilizar os recursos da arte, ao mesmo tempo, expressão de uma vida espiritual intensa – a dos clérigos – e meio para os leigos entreverem a grandeza e a infinita riqueza do mistério divino. Não estudaremos aqui o difícil problema da formação, ou melhor, da impregnação religiosa, que os fiéis poderiam receber através dos conjuntos de frescos, do canto litúrgico ou dos grupos escultóricos que se multiplicaram, a partir de fins do século XI, sobre os pórticos das abadias e catedrais. Muito se falou da "Bíblia de pedra" que essas obras ofereciam aos olhos dos simples. Não é seguro que a intenção pedagógica tenha sido primordial naqueles que as mandaram executar, e o seu objectivo parece ter sido mais o de provocar um choque emocional, susceptível de se prolongar em intuição espiritual. Numa religião onde o culto continuava a ser o acto essencial, a principal função da casa de Deus

Digitalizado com CamScanner

consistia em oferecer aos mistérios divinos um quadro digno da sua grandeza. Mas a beleza das formas não era apropriada unicamente ao carácter sagrado do ofício litúrgico. A igreja de pedra, símbolo da grande Igreja, povo dos redimidos, devia oferecer aos fiéis um antegosto da beleza do céu. Suger, o grande abade de São Dinis (1081-1151), é um dos raros clérigos desse tempo a ter definido com rigor o objectivo religioso que inspirava a construção e a decoração dos lugares do culto. Na sua autobiografia, ele desenvolve uma simbólica da luz muito marcada pela teologia mística do pseudo-Dinis, o Areopagita. Segundo esta doutrina, cada criatura recebe e transmite uma iluminação divina segundo as suas capacidades, e os seres, como as coisas, são ordenados numa hierarquia, em conformidade com o seu grau de participação na essência divina. A alma humana, envolvida na opacidade da matéria, aspira a regressar a Deus. Ela só pode consegui-lo por intermédio das coisas visíveis que, aos sucessivos níveis da hierarquia, reflectem cada vez melhor a sua luz. Através do criado, o espírito pode assim aceder ao não-criado. Aplicada ao campo da arte, esta concepção das relações entre o homem e o divino levou à multiplicação, dentro das igrejas, de objectos como as pedras preciosas ou obras de ourivesaria sacra que, pela sua irradiação, podiam ser consideradas como símbolos das virtudes e ajudar o homem a elevar-se até ao esplendor do Criador. Do mesmo modo, a luz filtrada através dos vitrais sustentava o desejo de entrega à meditação e orientava o espírito para Deus, do qual era reflexo. Tal como o afirma a inscrição que Suger mandou gravar na porta de bronze de São Dinis: "Pela beleza sensível, a alma entorpecida eleva-se até à verdadeira Beleza e, do lugar onde jazia sepultada, ela ressuscita para o céu ao ver a luz destes esplendores."

Contra tal estética, que era igualmente a de Cluny, entrou em guerra o monaquismo renovado, em nome de uma espiritualidade rigorista. Embora São Bernardo admitisse que as igrejas destinadas aos fiéis fossem ricamente decoradas, opunha-se a que o mesmo acontecesse nas abaciais e, de um modo geral, entre os religiosos. Daí que os estatutos de Cister, assim como os dos Cartuxos, proibissem, nas igrejas conventuais, a colocação de crucifixos de ouro ou tapeçarias de seda, e o seu ornamento com esculturas e vitrais. "Deixemos as imagens pintadas à

gente simples", escreve o cónego regular Hugo de Fouilloy. Para São Bernardo, todo esse luxo era, não só inútil, como também perigoso. Em primeiro lugar, os cuidados com a riqueza da decoração impediam os clérigos de darem esmola aos pobres. Mas, acima de tudo, cultivando as artes de forma desregrada, o homem arriscava-se a começar a amar o prazer em si mesmo, e a multiplicar as excitações supérfluas visando o puro gozo. Não conduziam a riqueza e a profusão ornamental, em última instância, à busca da volúpia, dispersando-se o espírito nas sensações exteriores e deixando-se distrair por impressões agradáveis aos sentidos? Aos olhos do abade de Claraval, tudo isso se encontrava em contradição com as exigências da vida espiritual. Com efeito, a alma necessita de concentração interior para poder conhecer-se a si própria e unificar-se na humildade; a introspecção opõe-se à vã curiosidade, que coloca em perigo o espírito religioso. Mas que não haja dúvidas! São Bernardo e os defensores do rigorismo ascético não foram inimigos da arte, e numa nave cisterciense, a pureza das linhas e a simplicidade das formas substituem amplamente a ausência de ornamentação. Porém, à irracionalidade e à exuberante opulência da arte românica opõe-se uma estética da pobreza que pretende limitar-se ao necessário e manter unicamente formas funcionais simples. A arte cisterciense é austera, disciplinada e baseada na busca da pureza. Não se encontra menos imbuída de espiritualidade que a de Cluny. Mas enquanto nesta última a alegre profusão e a riqueza das formas visavam deslumbrar o espírito e oferecer-lhe um antegosto da festa eterna, a arte nova vê nestas realidades materiais um obstáculo relativamente à contemplação. Para os praticantes do ascetismo e da pobreza voluntária, só pela via do despojamento o homem pode aceder ao amor espiritual, que transforma as necessidades vitais em degrau para Deus.

Assim, na época medieval não existe uma, mas antes duas espiritualidades da arte: uma aceita e até procura a mediação do sensível; a outra recusa a analogia entre a beleza do mundo e o esplendor do além. Para os defensores da segunda, a ascensão até Deus passa pela humildade e pela renúncia ao uso carnal dos sentidos. A função da arte limita-se então a favorecer o regresso do homem a si mesmo, o que o faz nascer para a vida interior.

Digitalizado com CamScanner

No século XIII, é uma via intermédia entre estas duas concepções antagónicas que acaba por triunfar nas grandes catedrais góticas da Europa do Noroeste. De Chartres a Salisbúria e a Estrasburgo, foi então construída ou reconstruída, no coração das cidades episcopais, toda uma série de edifícios sacros, com o objectivo de manifestar a realeza de Cristo, à qual a sua mãe se encontrava frequentemente associada, tal como o indica a presença, cada vez mais frequente à medida que se avança no tempo, da temática da coroação da Virgem no tímpano do pórtico principal. Esculturas, vitrais coloridos, mosaicos de pavimento contribuíam para fazer dessas vastas casas de Deus edifícios luminosos e atraentes, na linha do que Suger pretendera fazer em São Dinis. Mas, ao mesmo tempo, o movimento e a verticalidade das colunas, a sobriedade dos capitéis ornados com uma simples decoração floral ou geométrica, a sucessão perfeitamente regular dos cruzeiros de ogivas, tudo visava facultar àquele que entrava um sentimento de unidade e despojamento. E. Panofsky mostrou bem como os princípios de clarificação e de *reductio ad unum*, que se encontram na base das sumas teológicas do século XIII, presidiram igualmente à concepção e construção das igrejas góticas contemporâneas, especialmente das catedrais. Em ambos os casos, trata-se de um poderoso esforço para tornar sensível a ordem que reina no pensamento e no universo. A sua mais visível expressão, no domínio da arquitectura, reside nas noções de transparência e de inteligibilidade: assim, as divisões internas do santuário são claramente identificáveis do exterior e não é por acaso que, nos principais edifícios religiosos da época, o corte transversal da nave pode ser lido sobre a fachada. No interior, os construtores das catedrais puseram em prática o mesmo princípio de organização segundo um sistema de partes homogéneas, ligadas entre si por relações análogas, como os elementos de uma *quaestio* ou de um sermão universitário. Todavia, cada um destes edifícios mantém a sua originalidade já que, tendendo embora para uma certa uniformidade, a arte gótica não é a expressão de um racionalismo funcionalista: o fim primeiro dos elementos arquitectónicos é seguramente o de garantir a estabilidade do edifício, mas aqueles visam sobretudo manifestar, pela evidência de uma lógica visual, a unicidade do princípio que preside à busca do verdadeiro e do belo.

3. Uma conquista: a vida interior

À medida que a devoção se individualiza e a religião se torna mais pessoal, a vida do espírito deixa de ser privilégio dos monges. Numa sociedade que começa a libertar-se das pressões vindas do exterior e a colocar um travão à violência cega, um número crescente de clérigos e leigos consegue aquele mínimo de tempo livre e de recuo relativamente ao instinto que torna possível o recolhimento e a reflexão: "No interior do homem ocidental abre-se uma nova frente pioneira, a da consciência." [1] Não é certamente por acaso que essa tomada de consciência – em todo o sentido da expressão – coincide com uma certa perda das perspectivas escatológicas. Enquanto as massas populares perseveram incansavelmente na busca do milénio e transferem para sucessivos messias as suas experiências frustradas pelo medíocre resultado das cruzadas, os melhores entre os espíritos da época redescobrem a verdade da máxima evangélica: "O Reino de Deus está dentro de vós." Opera-se uma mudança ao nível das mentalidades religiosas: o Juízo Final encontra-se sempre presente entre as preocupações essenciais dos fiéis, mas perde a sua característica de angustiosa iminência. Em breve será unicamente encarado como "a sanção longínqua do julgamento da consciência no diálogo interior com Cristo" [2].

Tal evolução vai fazer acrescer ainda mais a importância do sacramento da penitência na vida cristã, e modificar-lhe-á as formas. No processo penitencial, o momento essencial desloca-se da expiação para a confissão. De facto, até ao século XI, considerava-se que a pena devida pelo pecado devia ser integralmente cumprida para que este fosse redimido. A partir do século XII, admite-se habitualmente que a confissão constitui o acto essencial e que a absolvição se obtém a partir do momento em que aquela é proferida. A Igreja reconhece, com efeito, que se trata de um acto tão humilhante e penoso que, por si só, possui valor de expiação. Por isso não é de admirar que o sacramento da penitência

---

[1] J. Le Goff, art. cit., p. 52.

[2] M.-D. Chenu, "La fin des temps dans la spiritualité médiévale", *Lumière et Vie*, II, 1953, pp. 101-116.

Digitalizado com CamScanner

tenha sido a partir de então designado pelo nome de confissão. O retorno do espírito sobre si mesmo, a consciência que assume da sua falta e da ofensa feita a Deus passaram então a ser mais importantes do que as obras – cada vez mais leves – que os penitentes continuarão a dever realizar a título de compensação pelos pecados. De um modo mais geral, o século XII foi marcado, no plano espiritual, por uma atitude que veio a ser designada pelo nome de "socratismo cristão". Temperamentos tão diversos como Abelardo, São Bernardo e Hugo de São Victor partilharam a convicção de que, para se conhecer o céu e a terra, dever-se-á, antes de tudo, possuir o conhecimento de si. Por maioria de razão, a alma só chegará até Deus no termo de um longo caminho através dos meandros da psicologia humana e dos graus do intelecto: "Como pedes tu para me ver na minha claridade, tu que não te conheces a ti próprio?", diz Deus à alma num escrito bernardo. Longe de constituir uma dispersão, a introspecção surge, desde então, como uma necessidade para todo aquele que aspire a elevar-se acima da vida instintiva.

Segundo a tradição monástica, o lugar privilegiado do encontro da consciência individual com Deus era a Sagrada Escritura. Com efeito, na Idade Média, a Bíblia não é um livro entre outros, mas o livro por excelência onde se encontra a chave de todos os mistérios. Nela se aprende a ler, e nela se procura descobrir as leis que regem a vida do homem e do universo. Deus encontra-se nela presente com uma realidade quase física: é sobre a Bíblia que são proferidos os juramentos solenes, e é possível abri-la ao acaso a fim de nela se ler um destino ou encontrar uma vocação. Assim fez São Francisco no momento da conversão. Tal livro não era feito para ser lido. Aliás, eram muito pouco numerosos aqueles que, mesmo entre os monges, possuíam o texto integral e o seu conteúdo estava longe de ser invariável. De um para outro exemplar existiam importantes diferenças, e a noção de Escrituras Canónicas ainda não possuía qualquer sentido numa época em que facilmente eram integrados na Bíblia textos apócrifos como o Evangelho de São Pedro e tratados apocalípticos. O conhecimento que dela tinham clérigos e fiéis era quase sempre indirecto. Os textos mais frequentemente citados são aqueles que figuram na liturgia: salmos, evangelhos sinópticos, epístolas de São Paulo e Apocalipse. Assim, certos livros

eram bem conhecidos, outros quase ignorados. Ao seio desta vasta herança, cada um ia beber em função das suas capacidades e das suas necessidades. A literatura referente às Cruzadas confere um lugar relevante ao Antigo Testamento, onde encontramos as narrativas das guerras do povo de Deus e a descrição da Terra Prometida, bem como ao Apocalipse, que alimenta as esperanças escatológicas das massas. Em tempo normal, a maioria dos fiéis interessa-se especialmente pelos salmos e pelo Livro de Job, abundantes em preceitos morais e máximas concretas. Os clérigos das escolas urbanas gostavam de especular sobre o Génesis, que põe em realce a acção do Deus Criador, e os contemplativos, a partir de São Bernardo e de Guilherme de Saint-Thierry, comprazeram-se em comentar o Cântico dos Cânticos, interpretado como uma crónica dos tumultuosos esponsais de Deus com a alma humana.

A Bíblia é, por conseguinte, para o homem medieval uma realidade viva, da qual ele se encontra mais ou menos impregnado, mas que, em qualquer caso, alimenta a sua vida espiritual fornecendo-lhe simultaneamente matéria para reflexão e consignas de acção. Reminiscências e citações acumulam-se em tão grande número nos escritos dos clérigos que muitas vezes se torna difícil distinguir o que provém do seu próprio espírito e aquilo que pertence ao texto sagrado. Este é, ao mesmo tempo, interiorizado e actualizado, a ponto de se integrar na experiência pessoal. Com efeito, a Escritura não é considerada como uma simples narrativa da história da salvação. Para além do sentido histórico evidente, uma exegese subtil, que por vezes tende a deslizar para o alegorismo, descobre em cada episódio, se não em cada palavra, um significado moral e espiritual apropriado. Este modo de abordagem dos textos bíblicos implicava o risco de dissolver os factos num simbolismo muito rico mas nem sempre coerente. Num livro cujo autor era o próprio Deus, não constituiria uma tentação procurar respostas para todas as perguntas?

Ao longo dos primeiros decénios do século XII, foi elaborado, nas escolas urbanas, um método que permitia aceder à compreensão do mistério divino, evitando simultaneamente aquilo que os comentários bíblicos tradicionais poderiam conter de menor clareza e subjectividade. Com Abelardo, a teologia – já que é dela que se trata – constituiu-se como disciplina autónoma, recorrendo ao raciocínio lógico e à dialéctica.

Digitalizado com CamScanner

O objecto do conhecimento continua a ser Deus, mas procura-se chegar até ele através de razões naturais, e não pela efusão afectiva. A Sagrada Escritura não é excluída do campo da reflexão; entretanto, é colocada no mesmo plano que os autores pagãos, em particular Platão e Aristóteles, que novamente se revelavam aos estudiosos. Com efeito, em certos meios intelectuais, sobretudo parisienses, prevalecia a ideia de que era possível estudar as principais verdades do cristianismo, incluindo o mistério da Trindade, utilizando os conceitos e métodos da filosofia pagã. São Bernardo ficou escandalizado e acusou Abelardo e os seus discípulos de rebaixarem as verdades reveladas ao nível das verdades humanas. Não entra nas nossas intenções narrar a longa e dolorosa controvérsia que opôs o abade de Claraval ao "cavaleiro da dialéctica", a quem aquele censurava uma excessiva confiança nas capacidades da razão. O facto importante, no que a este estudo se refere, é que com Abelardo a teologia se solta da *sacra pagina*, isto é, do comentário espiritual da palavra de Deus. Desde então, existirá, por um lado, uma teologia escolástica, especulação racional sobre o dado revelado, e, por outro, uma teologia mística, cujo eixo fundamental continua a ser a meditação sobre a Escritura, e que recusa privilegiar a reflexão intelectual como meio de acesso ao conhecimento de Deus.

No século XIII, a teologia parece levar a melhor sobre a espiritualidade, e relegar esta para segundo plano. Mas não esqueçamos que para São Tomás de Aquino ela não era uma simples ciência, mas antes o saber supremo e a forma superior da sabedoria. Todavia, enquanto para Santo Agostinho e alguns dos seus continuadores medievais a revelação divina desvalorizara as ciências humanas, que só possuíam utilidade no domínio temporal, o teólogo dominicano reconhece-lhes densidade própria e eminente dignidade. Com tal posição, a seus olhos, a teologia não se achava diminuída, porque "o verdadeiro não pode contradizer o verdadeiro" e, sobretudo, ela tem como objecto o próprio Deus, com quem nenhuma realidade é comparável. Mas a grande figura do "Doutor comum" e a preponderância do tomismo no plano doutrinal a partir do início do século XIV não deverão dissimular-nos a importante persistência da corrente agostiniana no próprio seio da teologia. Continuador e herdeiro dos grandes vitorinos do século XII, o franciscano São Boaventura

manifestou grande desconfiança relativamente às capacidades da inteligência e preferiu, nos seus escritos, colocar a tónica sobre o primado do amor. Para ele, o pensamento científico não tinha nada de definitivo, e o conhecimento pela razão não podia, por si só, ocupar-se de Deus e do mundo. Assim, ele preconizou uma abordagem especulativa impregnada de piedade e misticismo, culminando num êxtase da inteligência e da vontade, cujas etapas descreveu no seu *Itinerarium mentis ad Deum* ("Itinerário do espírito em direcção a Deus"). Aí descreve a ascensão da criatura para Deus, o qual revelou o seu mistério em Jesus Cristo. O "Doutor seráfico", como em breve começou a ser designado, insiste na identidade da imagem (o homem) e do exemplar (Cristo). Deus e o homem são feitos um para o outro e ordenados um no outro. Assim, toda a criatura é "capaz de Deus", animada por um impulso fundamental no sentido do exemplar, do qual ela obtém o seu ser-imagem. Através da meditação e dos sofrimentos da vida de Cristo, tal orientação dinâmica da alma para Deus atingirá a sua plenitude numa recriação do homem, que poderá ela própria vir a resultar, já a partir deste mundo, numa participação vivida na natureza divina no "arroubo" místico. A questão que se situa no cerne da teologia de São Boaventura é a da divinização do homem. Neste campo, longe de ser arcaica, ela encontrou-se em consonância com a aspiração, então presente em grande número de clérigos e leigos, a uma experiência directa e transformadora do divino.

4. Nas origens da mística ocidental

Entre a via teológica e a via mística existe uma outra profunda divergência: o objectivo da segunda não consiste em arrancar a Deus os seus segredos, mas antes em permitir à alma experimentar a sua presença e unir-se a ele. O texto bíblico, que, para os espirituais, continua a ser a referência obrigatória de toda a experiência religiosa, fornece um ponto de partida para uma meditação que, por etapas, conduz à contemplação. Numerosos autores do século XII, de Aelred de Rievaulx a Santa Hildegarda, descreveram essa passagem da reflexão à iluminação a partir da sua experiência pessoal. Segundo eles, a palavra divina começa por

Digitalizado com CamScanner

agir sobre o espírito como uma chama, cortando os laços que o unem à carne e ao pecado. Uma vez purificada a memória, a alma pode apoiar-se nas palavras e nas imagens do texto para tentar elevar-se até ao seu criador. No termo de uma série de etapas ascensionais, ela franqueia, como ao subir uma escada, a distância infinita que a separa Dele. As confissões de indignidade cedem progressivamente lugar aos impulsos de ternura. Finalmente, no silêncio, a Palavra toma posse da alma e faz-se carne: o homem dá nascimento a Deus. Tal como disse São Bernardo: "*Locutio Verbi, infusio doni.*" É o próprio Verbo que fala aos homens e se dá a cada um. Desses instantes de elevação, o espírito sai exaltado e deslumbrado. Graças à Escritura, o homem pode libertar-se dos seus próprios limites, já que nela o visível e o invisível se reúnem.

Com São Bernardo e Guilherme de Saint-Thierry – ambos cistercienses –, tais experiências místicas difusas no seio do monaquismo foram levadas até às suas consequências extremas e, pela primeira vez, apresentadas de modo sistemático. O ponto de partida de ambos foi *O Cântico dos Cânticos*, livro particularmente lírico do Antigo Testamento, que foi interpretado como um diálogo entre Deus, identificado como amante, e a alma apresentada como a amada do Todo-Poderoso. A partir daí, São Bernardo desenvolve numa visão grandiosa toda uma dialéctica das relações entre o Criador e as suas criaturas. O homem, segundo ele, é à imagem do mundo pelo seu corpo, e à de Deus pela sua alma. Devido ao pecado original, o elemento divino no homem foi ocultado pelo mal. Mas Deus restaurou aquela semelhança por meio da Encarnação: Maria, nova Eva, é não só o instrumento da nova criação, mas também um modelo para os cristãos de todos os tempos. A alma-esposa em busca de Deus deve esforçar-se por se assemelhar à Virgem e, tal como ela, tornar-se mãe a fim de dar nascimento ao espírito divino. A partir de então, o homem eleva-se acima da sua condição carnal e pecadora para reencontrar a pátria celeste à qual no fundo do seu coração aspira. O abade de Claraval distingue quatro graus nesta ascensão: o amor carnal, que consiste em amar-se a si mesmo, o amor do próximo e da humanidade de Cristo, que já é superior, embora de um nível ainda medíocre. Se o cristão perseverar, chegará a amar Deus na sua doçura e a obter consolações espirituais. Mas Deus só descerá até à alma quando esta se tiver

tornado capaz de o amar por ele próprio, depois de ela se ter totalmente despojado do seu invólucro carnal. Tendo atingido esse estádio, a alma-esposa, tal como a Igreja que ela prefigura, vive segundo o amor. Nela se actualizam, de modo sobrenatural, todas as virtualidades constitutivas da natureza humana. Longe de ser um fenómeno aberrante, o êxtase místico constitui para ela o acontecimento perfeito, na medida em que permite conhecer Deus no mais profundo do mistério trinitário. São Bernardo é demasiado realista para ignorar o que tais estados podem ter de excepcional, e ele próprio sublinha claramente que a experiência mística é inferior àquilo que será a visão frente a frente, de Deus na beatitude celeste. Mas, à imagem da Transfiguração, na qual os Apóstolos participaram da visão de Cristo na sua glória, o êxtase oferecido à alma pelo beijo do Esposo fá-la, em certa medida, tornar-se conforme ao objecto amado, a quem ela se encontra unida espiritualmente. Pela união mística, o homem não se torna Deus mas eleva-se acima de si próprio e restaura em si a imagem divina.

Em Guilherme de Saint-Thierry (f. 1148), autor do *Speculum fidei* e sobretudo do *De contemplando Deo*, os temas espirituais são aproximadamente os mesmos que encontramos no seu amigo São Bernardo, mas a tónica é preferencialmente colocada sobre o mistério trinitário. A seus olhos, a alma humana é a imagem criada da Trindade criadora. Imagem certamente inferior e degradada, mas todavia modelada sobre ela. Com efeito, segundo ele, a queda original não destruiu essa semelhança fundamental, perturbou-a, somente. Apoiando-se na graça e no esforço pessoal, o homem ávido de perfeição poderá restabelecer tal semelhança, recolocando a sua alma ao ritmo da Trindade. Para tal, ele deverá elevar-se do estado animal ao estado racional, e deste ao estado espiritual, que o faz participar, já durante a sua vida terrena, na glória da Ressurreição. Naqueles que atingem esse nível, as três faculdades da alma reencontram a sua verdadeira função – a memória leva ao Pai, a razão conduz a Cristo, a vontade ao Espírito Santo – e assim alcançam um conhecimento íntimo de Deus-Trindade.

A mística que no século XII nasce no Ocidente não se reduz unicamente à corrente cisterciense, por muito importante que esta seja. De facto, outras vias foram experimentadas na busca da união com Deus.

Digitalizado com CamScanner

Certos autores esforçaram-se por associar a reflexão intelectual à procura amorosa da presença divina. Foi particularmente o caso da Escola de São Victor, casa de cónegos regulares fundada em Paris em 1113 por Guilherme de Champeaux e que se tornou célebre através de uma série de grandes teólogos e espirituais, entre os quais se destacaram Hugo (f. 1141) e Ricardo (f. 1173) de São Victor. Este último é o mais interessante na nossa perspectiva, por ter desenvolvido uma doutrina frequentemente designada como "misticismo especulativo". Para Ricardo, autor de um tratado *De Trinitate*, a Santa Trindade é o objecto supremo da contemplação. Para aceder ao conhecimento deste mistério, a primeira etapa é a especulação, isto é, a investigação racional. É preciso descobrir as razões necessárias que permitem à inteligência compreender os fundamentos da vida trinitária. Mas só a contemplação baseada na Escritura e alimentada pelo amor permite, segundo ele, aceder à vida íntima das pessoas divinas. Deus faz nascer na alma humana um desejo lancinante e insaciável que leva a criatura a fundir-se nele num *excessus mentis* que, em Ricardo, é uma iluminação mais do que um êxtase propriamente dito. Se o objectivo pretendido é, como em São Bernardo, a união íntima com Deus, esta surge antes de tudo entre os vitorinos como uma visão do sentido profundo das coisas e dos seres. A via apresentada por aqueles faz abolir, ou antes, ignorar, as barreiras que a espiritualidade ulterior estabeleceu entre vida ascética, vida intelectual e vida mística. Para eles, a ascensão para Deus passa pela análise das realidades psicológicas, pela exploração das faculdades da alma e pelos graus da contemplação. Esta concepção simultaneamente sintética e dinâmica da vida espiritual não devia ter qualquer influência no seu tempo. Mas abriu os caminhos pelos quais se deveria aventurar, no século XIII, um São Boaventura.

Outras experiências místicas, muito particularmente nos meios femininos, tiveram como ponto de partida a devoção à humanidade de Cristo e um desejo de participação activa na Paixão do Salvador. Esta corrente não é desprovida de relação com a Escola Cisterciense, e São Bernardo, tal como Guilherme de Saint-Thierry, deram na sua experiência e obras um amplo lugar ao mistério do Homem-Deus. Porém, ambos haviam sublinhado que a devoção à humanidade de Cristo não era mais do que um dos primeiríssimos graus do amor. Para eles, não era possível passar

da sombra à luz, da terra ao céu, senão contemplando Deus na sua divindade, e a alma em busca de perfeição devia elevar-se da meditação de Cristo segundo a carne à contemplação de Cristo segundo o espírito. Todavia, no movimento religioso que se desenvolveu na diocese de Liège e no Brabante a partir do fim do século XII, estes aspectos desempenham um papel essencial e a adoração de Cristo sofredor encontra-se no cerne da mística que então se desenvolveu nos claustros e beguinarias. Maria d'Oignies (f. 1213) e Lutgarda de Tongres (f. 1246) procuram unir-se ao Filho de Deus na sua pobreza e na sua Paixão. Desde então, e pelo menos ao longo de um século, o elemento afectivo torna-se preponderante na mística ocidental. O sentimento patético do drama da Redenção, a meditação sobre o sacrifício sangrento de Cristo, o dom das lágrimas que purificam o olhar interior e exprimem a compunção do coração são os seus elementos fundamentais. Deveremos ver unicamente, nesta mística feminina, um reflexo vulgarizado das concepções de São Bernardo sobre as relações da alma com o seu Criador? Isso seria minimizar a originalidade da espiritualidade dos Países-Baixos, e esquecer que meio século rico em mutações separa o abade de Claraval da beguina reclusa de Oignies. Para o primeiro a carne não passava de uma sombra e de um obstáculo que se tornava necessário ultrapassar para aceder ao Verbo eterno; para a segunda, o corpo de Cristo, instrumento de salvação e penhor de eternidade no seu prolongamento eucarístico, encontrava-se no centro do mistério cristão.

Durante a segunda metade do século XIII e início do século XIV, a própria concepção da vida mística sofreu uma profunda modificação, mais marcada, sobretudo, nos conventos de dominicanos e dominicanas dos países germânicos e junto de certas beguinas da Renânia e dos Países-Baixos. Com efeito, na perspectiva que até então havia prevalecido para a maioria dos autores espirituais, a progressão da alma para Deus era assimilada a uma ascensão por etapas que, através da ascese, da meditação e da união, permitia aceder, em certas circunstâncias excepcionais, à contemplação. Na corrente mística dominicana e beguina, o caminho seguido é inverso: já não se trata de subir até Deus, mas de se abandonar nele. A criatura que aspira a unir-se ao seu Criador não o conseguirá fazer por meio de um esforço da vontade ou por uma

Digitalizado com CamScanner

intensa prática das virtudes, mas despojando-se do seu ser próprio, criado, separado, para recuperar o seu ser verdadeiro, incriado, não separado, em Deus. Se ela compreendeu isso, poderá, segundo uma fórmula que foi vivamente censurada a Margarida Porète pelos teólogos parisienses, "mandar embora as virtudes", o que de modo algum significa entregar-se à anomia ou à libertinagem, mas perder-se para melhor se reencontrar e "tornar-se por graça aquilo que Deus é por natureza", segundo a fórmula de Guilherme de Saint-Thierry. Nesta perspectiva, o objectivo último é menos a união a Deus, naquilo que tal expressão pode sugerir de excepcional e de temporário, do que a busca da deificação por assimilação ao próprio ser de Deus.

Essa via, não obstante as críticas feitas àqueles que a preconizavam pelos seus detractores (por exemplo, aquando do processo de Mestre Eckhart, que teve lugar em Avinhão, em 1327), não exclui nem uma progressão nem mesmo um método para atingir aquilo a que Hadewijch de Antuérpia chamara "a arte do justo amor", mas ela recusa-se a demarcá-la previamente: "Vai, mas aceita não seguires nenhum caminho", diz um texto místico alemão do início do século XIV. A vida espiritual não é uma aquisição, mas um desbravar de caminhos. Ela consiste em deixar-se cair como uma pedra no próprio ser de Deus. Eckhart esclarece que, para ser capaz de "tocar ou agarrar Deus" pelo conhecimento natural, a alma deve previamente atingir a "nobreza". Esta constitui o ponto de chegada de um processo de despojamento e de "abandono", que consiste numa desapropriação de si que vai até à renúncia à vontade de obter a própria salvação. Só por este preço o homem poderá chegar à beatitude que consiste, em última análise, em descer a esse "Fundo" da alma ("*Grund*") onde se encontra a fonte da qual o Filho recebeu o seu ser e onde Deus gera sem cessar o seu filho adoptivo, o "homem nobre", isto é, o ser humano divinizado. A este nível, as duas correntes maiores da mística ocidental, a mística nupcial e a mística da Essência, fundem-se num único amor que permite ao homem ser Deus em Deus. Ninguém melhor descreveu esta experiência unitiva do que Margarida Porète, quando exclama: "Se digo: 'eu amo-te', distingo-me de Ti; não digais: 'eu amo-te', porque já é distinguir e, assim, separar o que é unido." Alguns anos mais tarde, Mestre Eckhart desenvolverá, numa

linguagem mais conceptual, uma ideia exactamente semelhante: "Deus deve absolutamente tornar-se eu e eu absolutamente tornar-me Deus", o que lhe valerá, sem qualquer razão, ser acusado de panteísmo.

Todas as religiões conheceram e conhecem graus de participação diversos nos mistérios que ensinam. O cristianismo medieval não constitui excepção à regra: do culto das relíquias à mística nupcial abre-se um amplo leque das vias de acesso ao divino. Pode parecer estranho que se aproximem formas de experiência religiosa tão afastadas entre si. Mas o relevo atribuído pelos teólogos ao papel do Verbo encarnado na Redenção, e o desenvolvimento das devoções populares à pessoa de Cristo e a sua mãe traduzem, a níveis certamente diversos, a mesma intuição. Não se encontra de modo algum demonstrado que as orientações da piedade sejam sempre dependentes das da alta espiritualidade vivida nos claustros. No século XII, ambas evoluíram aparentemente de modo concomitante, e até mesmo, sob certos aspectos, a religião das massas talvez se tenha adiantado à das elites: a devoção à Sagrada Lança, miraculosamente descoberta diante de Antioquia pelos Cruzados, precede de várias décadas a veneração que as místicas do Brabante vieram a manifestar pela chaga do lado de Cristo. Para além destes problemas de influências, sempre delicados e de difícil resolução, o historiador constata que no século XIII duas certezas fundamentais impregnam a consciência religiosa no Ocidente: só se vai a Deus através do seu Filho crucificado e, para obter a salvação, há que conformar-se com Cristo. Mas existem várias maneiras de identificação com um ser amado: pode-se procurar os vestígios por ele deixados e cultivar-lhe a memória, imitar o seu exemplo ou procurar não fazer senão um com ele. Por diversas que sejam tais atitudes, é todavia o mesmo sentimento que as inspira.

Digitalizado com CamScanner

CONCLUSÃO

No termo deste estudo em que sempre nos esforçámos por inserir as correntes espirituais no movimento da história, não deixa de se colocar uma questão: a da natureza da ligação que existe entre a evolução da espiritualidade e as transformações da sociedade medieval. Pretendendo a qualquer preço estabelecer uma correspondência entre estas duas ordens de factos, não nos arriscaremos a subestimar o papel das grandes figuras – um São Pedro Damião ou um São Bernardo, por exemplo – e a ignorar o carácter intemporal da sua mensagem? Afinal, ainda existem hoje muitos homens e mulheres que encontram uma resposta para as suas expectativas de vida nas regras monásticas, quando o mundo actual é tão diferente daquele no qual foi vivida a experiência religiosa donde elas procedem.

Não se pode contestar o papel pessoal de um certo número de grandes santos na história da espiritualidade, mas é bem evidente que a sua mensagem teria ficado sem eco numa sociedade que não estivesse disponível para a receber. É impressionante constatar, tal como o fez L. Genicot, que "as exigências espirituais aumentam à medida que afrouxam as sujeições económicas"[1]. Terá sido por acaso que a época carolíngia, caracterizada pela exiguidade da produção agrícola e por uma actividade comercial medíocre, foi também a época do conformismo religioso, e que os melhores espíritos desse tempo só olharam a vida

[1] L. Genicot, "L'érémitisme dans son contexte économique et social", in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milão, 1965, pp. 45-69.

Digitalizado com CamScanner

espiritual sob a perspectiva do moralismo? Em todo o caso, a partir do século XI e sobretudo no XII, quando o desenvolvimento económico e urbano se transforma num fenómeno generalizado à escala do Ocidente, o clima de atonia que até então reinava deu lugar a uma efervescência espiritual cuja manifestação mais visível foi a multiplicação das formas de vida religiosa. O renascimento intelectual fez-se acompanhar de uma renovação do interesse pela vida interior. Ou melhor – porque se trata aqui de distinções demasiado modernas –, quando foi alargada a estreita franja daqueles que, na sociedade ocidental, acediam à vida do espírito, daí resultaram, em simultâneo, progressos no plano cultural e um aumento do nível das aspirações religiosas.

Podemos seguir rigorosamente tal evolução se analisarmos a atitude das ordens religiosas face à propriedade. Os reformadores monásticos dos séculos XI e XII aceitaram, e até fizeram por obter, doações de bens imóveis que lhes permitissem aumentar a riqueza temporal das abadias. Mais tarde, os defensores da vida apostólica – em especial os cistercienses e os cónegos regulares do *ordo novus* – pretenderam simplesmente possuir as terras suficientes para poderem fazer face às suas necessidades e recusaram beneficiar da renda sobre elas, a fim de não serem apanhados na armadilha do regime senhorial. Estêvão de Muret aconselhou aos gramontinos que tivessem tão poucas terras que a sua posse não lhes evitasse o recurso à mendicidade. Finalmente, São Francisco, no século XIII, proibiu aos seus irmãos qualquer tipo de propriedade, fosse ela privada ou comum, e exortou-os a ganhar a sua vida pelo trabalho ou, na sua falta, mendigando. Esse progressivo despojamento relativamente a todas as formas de propriedade e de poder foi tornado possível pelas transformações profundas ocorridas na sociedade ocidental entre os séculos X e XIII. Para que uma colectividade religiosa se pudesse libertar do regime senhorial e proibir a posse de qualquer tipo de reserva, em natureza ou em dinheiro, era necessário que houvesse bastantes cidades, possibilidades de trabalho e burgueses caritativos. O fracasso de certas experiências prematuras de desapropriação é, neste âmbito, significativo. Assim, Odon de Tournai que, em fins do século XI, pretendeu fazer viver do trabalho manual uma comunidade de cónegos regulares, foi obrigado,

na sequência de uma peste, a retomar a norma e a adoptar o modo de vida dos cluniacenses.

O exemplo que acabamos de estudar não é inteiramente concludente na medida em que o regime económico das ordens religiosas não é mais do que uma consequência, afinal secundária, das suas opções espirituais. Não se pode dizer o mesmo da pobreza, que ocupa um lugar central em bom número de movimentos religiosos da época medieval. Ora, a exaltação da pobreza na espiritualidade ocidental coincide de modo impressionante com a elevação geral do nível de vida. Na época carolíngia, não se lhe concedia qualquer preconceito favorável: o despojamento dificilmente pode passar por um valor numa sociedade de penúria. A partir do século XII, pelo contrário, houve gente rica em número suficiente para que aquela pudesse ser proposta como um ideal. No século XIII, no mundo urbano e comercial da Itália Central, ela surgiu como a virtude evangélica por excelência, e São Francisco, a cujos olhos o mal se identificava com a falsa segurança e o poder de opressão facultado pelo dinheiro, deu lugar de destaque à "Santa Pobreza" que "confunde toda a cupidez e avareza e as preocupações materiais deste século" [1].

Tributária dos quadros económicos nos quais se inscreve, a vida espiritual é-o igualmente das relações sociais [2]. O papel do abade e a concepção de obediência não são de modo algum os mesmos na regra beneditina e nas ordens mendicantes. Mais profundamente ainda, as representações de Deus foram influenciadas pelas estruturas da sociedade feudal. O homem medieval concebe as suas relações com o seu Criador sobre o modelo das existentes entre um rei e os seus vassalos. Estes encontram-se ligados de modo pessoal e indissolúvel pelos laços da menagem. Do mesmo modo o cristão não pode, sem felonia, renegar o seu Deus, porque no baptismo renunciou a Satanás para o seguir. Assim, deve compensá-lo nos seus direitos quando estes são lesados

---

[1] *Salutation des vertus*, in *Saint François d'Assise. Documents*, ed. e trad. T. Desbonnets e D. Vorreux, Paris, 1968, p. 168.

[2] Como bem evidenciaram B. H. Rosenwein e L. K. Little no seu artigo: "Social meaning in the monastic and mendicant Spiritualities", *Past and Present*, 63, 1974, pp. 4-32.

Digitalizado com CamScanner

pelos heréticos ou pelos infiéis. Um bom vassalo pode assistir sem reagir a um acto no qual o seu senhor seja desapossado? Existe aqui, sem qualquer dúvida, uma das motivações para o espírito de cruzada, pelo menos ao nível da aristocracia militar.

Significará isto que as inflexões da espiritualidade que pudemos constatar entre os séculos VIII e XIV foram simples adaptações às transformações então vividas pela sociedade ocidental? De facto, as coisas estão longe de ser tão simples. Em primeiro lugar, o êxito de uma nova forma de vida religiosa adaptada às mudanças que se produziram no mundo profano raramente pôs em risco as anteriormente existentes. A expansão dos cónegos regulares no século XII não abalou a instituição monástica, e o sucesso dos movimentos religiosos populares não interrompeu o recrutamento dos conversos. Além disso, mesmo quando ocorriam profundas alterações no domínio espiritual, estas não se limitaram a acompanhar ou seguir a evolução geral, mas por vezes também forneceram soluções para os problemas com os quais se defrontavam a sociedade e a Igreja. Na maioria dos casos, a resposta não era fácil. Assim aconteceu com a pobreza: embora o crescimento dos recursos existentes a fizesse progressivamente surgir como um estilo de vida possível, ainda era necessária a ocorrência de uma profunda alteração de valores para que ela se transformasse num ideal espiritual positivo. Reconhecer o valor do despojamento, desejado ou não, isto é, de um estado penoso e socialmente humilhante, adoptá-lo e propô-lo como uma via de salvação e de ascensão para Deus, tal como o fizeram os movimentos evangélicos do século XII e sobretudo São Francisco, era simultaneamente encontrar uma resposta para o problema do mal, que os Cátaros indicavam como rival de Deus, e permitir a um mundo, onde as distâncias e as tensões sociais eram flagrantes, sair das suas próprias contradições.

A par destas variações do ideal religioso que, a exemplo dos historiadores da economia, poderíamos qualificar de conjunturais, encontramos na história da espiritualidade medieval movimentos de longa duração cuja existência se revela com muita clareza, desde que guardemos alguma distância relativamente aos factos e às doutrinas. A mais importante destas tendências gerais é a que leva à crescente personalização da fé religiosa. Durante a Alta Idade Média e ainda na época feudal, os fiéis só entreviam a possibilidade de entrarem em relação com o sobrenatural por intermédio de gestos que, de algum modo, lhes conferiam capacidade de influência sobre ele. É a época em que a liturgia desempenha um papel fundamental, tanto para os monges como para os leigos, ainda que estes não lhe compreendessem o sentido. A seus olhos, o essencial encontrava-se no respeito escrupuloso dos ritos, que possuíam, por si mesmos, uma misteriosa eficácia. Assim, as canções de gesta mostram-nos frequentemente cavaleiros que se dão mutuamente a comunhão, à guisa de viático, utilizando uma flor, uma ervinha ou um pouco de terra, quando não havia sacerdote para ministrar os sacramentos[1]. Tudo se passa como se receber o corpo do Senhor tivesse menos importância do que o rito da comunhão. Neste universo religioso, a liberdade humana não alcança mais do que um valor limitado. Não depende do homem salvar-se ou perder-se; o mal pode cair subitamente sobre ele e fazer dele sua presa, sem que a sua responsabilidade se encontre directamente implicada. A presença do Demónio dentro dele manifestar-se-á em vícios, dos quais o homem será a vítima mais do que o responsável. A alma, disputada num combate que a ultrapassa, é um campo de batalha mais do que uma força actuante.

A partir do século XII, a atitude do homem ocidental face ao seu destino espiritual começa a modificar-se. Já não se resigna a ser joguete de forças obscuras, e começa a reagir contra elas. Para alguns, tanto clérigos como leigos, essa vontade de lutar assumiu a forma de espiritualismo radical: para triunfarem do mal, procuraram a pureza e a salvação na recusa da carne e da matéria. Entre eles, foram numerosos os que contestaram igualmente a Igreja nos seus aspectos visíveis (hierarquia, sacramentos, dízimos, etc.), esperando o perdão unicamente da intercessão de homens que realizavam na sua vida a perfeição evangélica. Outras correntes, que se mantiveram no seio da ortodoxia, esforçaram-se por dar um sentido ao esforço e ao sofrimento humanos, re-

[1] Assim, em *Raoul de Cambrai*, ed. Le Glay, p. 95, vemos Raoul distribuir a eucaristia aos seus companheiros sob a forma de erva: "mains gentix hom s'i acumenia de trois pous d'erbe, qu'autre prestre n'i a."

Digitalizado com CamScanner

lacionando-os com as penas e os tormentos de Cristo. Eles produziram simultaneamente a espiritualidade penitencial e a "religião das obras", que encontraram grande sucesso no mundo dos leigos e estiveram na origem das cruzadas, dos movimentos ascéticos e da "revolução da caridade", que atrás estudámos. Nesse novo clima espiritual, a liberdade, e sobretudo a responsabilidade pessoal do cristão, são muito maiores. É-lhe possível participar activamente na sua própria salvação e, de algum modo, ganhar o céu a pulso. Em particular, o sacramento da penitência e o encontro com Cristo entre os pobres permitem-lhe preparar-se para o Juízo Final. Enfim, para uma elite restrita, a personalização da vida espiritual culmina numa ciência da união com Deus baseada na experiência mística, cujo ponto de partida passa a ser a devoção à humanidade de Cristo. A alma, comovida pela consideração do amor de Deus às suas criaturas, consegue então contemplar, ainda que por um curto instante, a intimidade do seu mistério, para, em contrapartida, beneficiar de numerosas consolações.

O refinamento e a interiorização do sentido espiritual encontram-se a par durante a época medieval, como se pode constatar nas formas de conversão. Na primeira idade feudal, um cristão que se convertia deveria fugir ao mundo, fechando-se num claustro ou partindo para o deserto. Com efeito, a ruptura com a existência pecadora manifesta-se em primeiro lugar pela rejeição da sociedade temporal e da vida profana. No século XII, tais formas exteriores da conversão continuam bem enraizadas, e transformam-se até em lugares comuns da literatura hagiográfica: não se pode imaginar um santo que não tenha seguido esse itinerário espiritual. Mas a palavra *conversus* ganha um novo sentido: ora designa leigos que se colocaram sob a protecção dos religiosos e lhes ofereceram o seu trabalho; ora homens e mulheres que, em número crescente, se colocam ao serviço dos pobres nos hospícios e leprosarias. Em breve a conversão se reportará, com os Penitentes, à prática de uma regra que implicava a recusa dos aspectos puramente mundanos da existência profana, mas vivida entre os homens, sem alteração de estado. No termo deste processo, a fuga ao mundo encontra-se totalmente interiorizada.

Não desejaríamos terminar este livro sem termos referido ao leitor quanto esta síntese que acaba de lhe ser apresentada é provisória e

incompleta. As necessidades da exposição levaram-nos a insistir nos elementos conhecidos e nos resultados obtidos. Exigiria a justiça que fizéssemos igualmente realçar as importantes lacunas que subsistem no nosso conhecimento da espiritualidade medieval e os problemas que permanecem sem solução, na maior parte dos casos devido ao facto de não terem sido adequadamente colocados. Deles daremos um único exemplo: o da espiritualidade popular. Segundo os muitíssimo raros testemunhos de que dispomos, parece claro que ela constitui uma realidade profunda e coerente que, de tempos a tempos, aflora à superfície da história, e cujas principais componentes são a exaltação dos humildes, o espírito penitencial e a vontade de apropriação das riquezas espirituais do monaquismo. Este conjunto de crenças e aspirações revela-se em explosões colectivas de fervor que vão da trasladação de relíquias às cruzadas, rompendo periodicamente a habitual atonia da vida religiosa das massas. Continua por explicar como se formou tal espiritualidade, e quais as relações que manteve com a do clero[1]. Não lamentaremos concluir com uma confissão de ignorância, se assim pudermos estimular a investigação num campo em que ela ainda tanto precisa de ser feita.

[1] Encontraremos elementos interessantes sobre esta temática nos volumes *Les Religions populaires*, ed. por B. Lacroix e P. Boglioni, Québec, 1972, pp. 50-74, e *La Religion populaire* (Paris, 17-19 octobre 1977), Paris, 1979 ("Colloques internationaux du CNRS", nº 576).

Digitalizado com CamScanner

BIBLIOGRAFIA

I. Obras Gerais

DAGRON, G., RICHÉ, P., VAUCHEZ, A. (sob a direcção de), *Evêques, moines et empereurs, 610-1054: Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, Desclée, 1993.

DELARUELLE, E., *La Piété populaire au Moyen Age*, Turim, La Bottega d'Erasmo, 1975.

DUBY, G., *Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420*, Paris, Gallimard, 1976.

GENICOT, L., *La Spiritualité médiévale*, Paris, Fayard, 1971.

GRUNDMANN, H., *Religiöse Bewegungen des Mittelalters*, 2.ª ed., Darmstadt, 1961.

Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, t. IV e V (Alta Idade Média) sob a dir. de P. Riché; t. VI e VII (meados séc. XI - meados séc. XVI), sob a dir. de A. Vauchez, Paris, Le Livre de Paris, 1985-1987.

Histoire spirituelle de la France, Paris, Beauchesne, 1964 (pp. 43-124).

LE BRAS, G., (sob a dir. de), *Les Ordres religieux*, 2 vols., Paris, Flammarion, 1972.

LECLERCQ, J., *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, Cerf, 1964.

L'Amour des lettres et le Désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age, Paris, Cerf, 3.ª ed., 1990.

LE GOFF, J. e RÉMOND, R. (sob a dir. de), *Histoire de la France religieuse*, t. I: *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, Paris, Seuil, 1988.

LOBRICHON, G., *La Religion des laïcs en Occident, XI^e - XV^e siècle*, Paris, Hachette, 1994.

MICCOLI, G., "Les moines", *in* J. LE GOFF (sob a dir. de), *L'Homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989 (reed. col. "Points Histoire", 1994), pp. 45-85.

Digitalizado com CamScanner

MOLLAT, M., VAUCHEZ, A. (sob a dir. de), *Um temps d'épreuves (1274--1449): Histoire du christianisme*, t. VI, Paris, Desclée, 1990.

PACAUT, M., *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*, Paris, Nathan, 2ª ed., 1992.

RICHÉ, P. e LOBRICHON, G. (sob a dir. de), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.

VAUCHEZ, A. (sob a dir. de), *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté, 1054-1274: Histoire du christianisme*, t. V, Paris, Desclée, 1993.

Storia dell'Italia religiosa, t. I: *L' Antichità e il Medio Evo*, Roma - Bári, Laterza, 1993.

II. **Génese da Espiritualidade Medieval (Fim do Séc. X - Séc. XI)**

CHELINI, J., *L'Aube du Moyen Age, naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs à l'époque carolingienne*, Paris, Picard, 1991.

Culto cristiano e politica imperiale carolingia, Todi, Centro di studi sulla spiritualità medioevale, 1979.

Hagiographie, cultures et sociétés, IVe - XII e siècle, sob a dir. de P. Riché e E. Patlagean, Paris, Etudes augustiniennes, 1981.

HEITZ, C., *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, SEVPEN, 1963.

HEUCLIN, J., *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord: ermites et reclus du Ve au XIe siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1978.

IOGNA-PRAT, D., PICARD, J.-Ch. (sob a direcção de), *Religion et Culture autour de l'an Mil (Royaume capétien et Lotharingie)*, Paris, Picard, 1990.

JUNGMANN, J. A., *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, 2 vols., Paris, Aubier, 1950.

ORTENBERG, V., *The English Church and the Continent in the Tenth and Eleventh Centuries*, Oxford, Clarendon, 1992.

POULIN, J.-C., *L'idéal de sainteté en Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques, 750-950*, Québec, 1975.

VOGEL, C., *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Age*, Paris, Cerf, 2ª ed., 1982.

WOLLASCH, J., *Memoria. Die geschichtlische Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munique, W. Fink, 1984.

III. **A Idade Monástica e Feudal (Séc. X - Séc. XI)**

BULTOT, R., *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, Paris, B. Nauwelaerts, 1963-1964.

CORBET, P., *Les Saints ottoniens; sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen, Thorbecke, 1986.

DUBY, G., *L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967.

GEARY, P., *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2ª ed., 1990.

HEAD, Th., LANDES, R., (sob a dir. de), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around 1000*, Ithaca - Londres, 1992.

Les Fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe - XIIIe siècle), Roma, Ecole française de Rome, 1991.

IOGNA-PRAT, D., *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954-994)*, Paris, Cerf, 1988.

LECLERCQ, J., *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Age*, Paris, Desclée, 1992.

MICCOLI, G., *Chiesa gregoriana*, Florença, La Nuova Italia, 1966.

MILIS, L., *Angelic Monks and Earthly Men. Monasticism and its Meaning to Medieval Society*, Woodbridge, Boydell Press, 1992.

PACAUT, M., *L'Ordre de Cluny (909-1789)*, Paris, Fayard, 1986.

Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata (Todi, 1961), Todi, Centro de studi sulla spiritualità medievale, 1963.

PENCO, G., *Storia del monachesimo in Italia, Milão*, Jaca Book, 1981.

SIGAL, P.-A., *L'Homme et le Miracle dans la France médiévale (XIe - XIIe siècle)*, Paris, Cerf, 1985.

VIOLANTE, C., *Studi sulla cristianità medievale*, Milão, 1972.

IV. **A Religião dos Novos Tempos (Fins do Séc. XI - Séc. XII)**

BECQUET, J., *Les Chanoines réguliers au Moyen Age*, Londres, Variorum, 1986.

CHENU, M.-D., *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957.

La Conversione alla povertà nell Italia dei sec. XI-XIV (Todi, 1990), Spoleto, Centro italiano di studi sull' Alto Medio Evo, 1991.

DELARUELLE, E., *L'Idée de croisade au Moyen Age*, Turim, La Bottega d'Erasmo, 1980.

Digitalizado com CamScanner

DALARUN, J., *L'Impossible Sainteté. La Vie retrouvée de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevrault*, Paris, Cerf, 1985.
DUPRONT, A., *Du sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris, Gallimard, 1987.
L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Milão, Vita e Pensiero, 1965.
LE GOFF, J. (sob a dir. de), *Hérésies et Sociétés dans l' Europe préindustrielle*, Paris-Haia, Mouton, 1968.
La naissance du Purgatoire, Paris, Gallimard, 1981.
MANSELLI, R., *L'Eresia del male*, Nápoles, Morano, 1963.
MANTEUFFEL, T., *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*, Paris - Haia, Mouton, 1970.
MOLLAT, M. (sob a dir. de), *Recherches sur les pauvres et la pauvreté dans l'Occident médiéval*, 2 vols., Paris, Publications de la Sorbonne, 1974.
PACAUT, M., *Les Moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Paris, Fayard, 1993.
PARISSE, M., *Les Nonnes au Moyen Age*, Paris, C. Bonneton, 1983.
PRESSOUYRE, L., KINDER, T. N. (sob a dir. de), *Saint Bernard et le Monde cistercien*, Paris, Caisse nationale des Monuments historiques, 1990.
SERGI, G., *L'Aristocrazia della preghiera, Politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994.
VAUCHEZ, A., *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987.
VICAIRE, M.-H., *Histoire de saint Dominique*, 2 vols., Paris, Cerf, 2ª ed., 1987.

V. O Evangelho no Mundo

Assistance et charité, "Cahiers de Fanjeaux", 13, Toulouse, Privat, 1978.
BENVENUTI PAPI, A., *In castro poenitentiae. Santità e società femminile nell' Italia medievale*, Roma, Herder, 1991.
BOUGEROL, J.-G., *Saint Bonaventure et la Sagesse chrétienne*, Paris, Seuil, 1963.
BYNUM, C., *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994.
CAROZZI, C., TAVIANI-CAROZZI, H., *La Fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris, Stock, 1982.
DESBONNETS, Th., *De l'intuition à l'institution: les Franciscains*, Paris, Editions franciscaines, 1983.
EPINAY-BURGARD, G., ZUM BRUNN, E., *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988.

La Femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII[e] - XIV[e] siècle), Toulouse, Privat, 1989.
FRUGONI, Ch., *Francesco e l'invenzione della stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turim, Einaudi, 1993.
LAMBERT, C. H., *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order*, Londres, 1961.
LIBERA, A. de, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.
LITTLE, L. K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, P. Elek, 1978.
LONGÈRE, J., *La Prédication médiévale*, Paris, Etudes augustiniennes, 1983.
MANOIR, H. du, *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, 8 vols., Paris, Beauchesne, 1954-1964.
MANSELLI, R., *François d'Assise*, Paris, Editions franciscaines, 1981.
Spirituels et Béguins du Midi, Toulouse, Privat, 1989.
MEERSSEMAN, G. G., *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*, 3 vols., Roma, Herder, 1977.
Dossier de l'ordre de la Pénitence au XIII[e] siècle, Friburgo, Editions universitaires, 1982.
Mouvements dissidents et novateurs. Actes du 2[e] colloque d'hérésiologie de Carcassonne (= Heresis, t. 13 e 14), Carcassonne, 1990.
Pratiques de la confession des Pères du Désert à Vatican II: quinze siècles d'histoire, Paris, Cerf, 1986.
La Religion populaire em Languedoc du XIII[e] à la moitié du XIV[e] siècle, "Cahiers de Fanjeaux", 11, Toulouse, Privat, 1976.
TORRELL, J.-P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, Paris, Cerf, 1993.
VAUCHEZ, A., *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, Ecole Française de Rome, 3ª ed., 1994.
—, sob a dir. de, *Mouvements franciscains et société française XII[e] - XX[e] siècle*, Paris, Beauchesne, 1983.
VINCENT, C., *Les Confréries médiévales dans le royaume de France (XIII[e]-XV[e] siècle)*, Paris, Albin Michel, 1994.

VI. Formas e Conteúdo da Experiência Religiosa

L'Aveu (Antiquité et Moyen Age), Roma, L'Ecole française de Rome, 1986.
BEER, Fr., *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 1992.

Digitalizado com CamScanner

BERTHO, M., *Le "Miroir des âmes simples et anéanties" de Marguerite Porète. Une vie blessée d'amour*, Paris, Larousse, 1993.
BÉRIOU, N., BERLIOZ, J., LONGÈRE, J. (sob a dir. de), *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Turnhout, Brepols, 1991.
CHENU, M.-D., *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal - Paris, Vrin, 1969.
Le Clerc séculier au Moyen Age (Actes du colloque d'Amiens, 1991), Paris, Publications de la Sorbonne, 1993.
CROZET, R., *L'Art roman*, Paris, PUF, 1962.
DINZELBACHER, P. (sob a dir. de), *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn, F. Schöningh, 1993.
DUBY, G., *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, 1976.
GAUTHIER, M.-M., *Les Routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Friburgo, Office du Livre, 1983.
GILSON, E., *Saint Bernard. Un itinéraire du retour à Dieu*, Paris, Cerf, 1964.
GY, P. M., *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1990.
La Madeleine, VIIIe - XIIIe siècle, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen Age*, t. 104, 1992, 1.
MANSELLI, R., *La Religion populaire. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, Vrin, 1967.
PANOFSKY, E., *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.
Les Religieuses dans le cloître et dans le monde (Actes du 2e colloque international du CERCOR), Saint-Etienne, CERCOR, 1994.
RUBIN, M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
SAUERLANDER, W., *Le Siècle des cathédrales (1140-1260)*, Paris, Gallimard, 1989.
SCHMITT, J.-C., "Les superstitions" *in* J. LE GOFF e R. RÉMOND (ed.), t. 1: *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1988, p. 417-551.
SIGAL, P. A., *Les Marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris, A. Colin, 1974.
TOUBERT, H., *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, Paris, Cerf, 1990.
WARD, B., *Miracles and the Medieval Mind*, Filadélfia, University of Philadelphia Press, 2ª ed. 1989.
WIRTH, J., *L'Image médiévale, naissance et développement (VIe - XVe siècle)*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

ÍNDICE DOS NOMES DE PESSOAS E DAS COMUNIDADES RELIGIOSAS

Abbon de Fleury (abade), 55, 56.
Abelardo, 52, 114, 190-192.
Adalbéron (bispo de Laon), 39.
Adalberto, Santo, 66.
Adão, 47.
Adson de Montier-en-Der (monge), 65.
Aelred de Rievaulx, 84, 101-102, 170, 193.
Agobardo (arcebispo de Lyon), 30.
Agostinho, Santo, 35, 49, 56, 91, 95-96, 135, 152, 192.
Alberto, o Grande, 155.
Albigenses (os), 157.
Alcuíno, 18, 30, 32, 35, 59, 84.
Aleixo, Santo, 185.
Alexandre II (papa), 71.
Alexandre III (papa), 78, 111, 124.
Álvaro Pelayo, 175.
Amador (*Amator*, Amadour), Santo, 182.
Amalaire, 22.
Ambrósio Autpert, 22, 34-35.
Anacleto (antipapa), 103.
Ângela de Foligno, 151, 174-175.
Anónimo de Iorque, 55.
Anselmo, Santo, 48, 50, 84.
Anselmo de Havelberg, 97, 121-122.
Ansolde de Maule, 57.
Antieristo (o), 65, 105, 159.
António de Pádua, Santo, 145.
Antonitas (os), 128.
Aristóteles, 192.
Arnaldistas (os), 116, 125.
Arnaldo (irmão menor), 175.
Arnaldo de Brescia, 109, 116.

Bartolomeu de Trento, 184.
Bataillon, L.-J., 51.
Batany, J., 50.
Battuti (confrarias dos), 164.
Beato de Liébana, 35.
Beatriz de Nazaré, 176.
Becquet, J., 95, 141.
Béghards (os), ver *Beguinos (os)*.
Beguinas (as), 123-124, 137, 156, 166, 171-172, 175, 178, 197.
Beguinos (os), 124, 138, 159, 162, 178.
Bell, R., 173.
Bento, São, 25, 41-43, 57, 82, 85, 91, 96, 100, 113, 120, 135-136.
Bento d'Aniane, São, 20, 42.
Bernard de Tiron, 91, 113.
Bernardo, São, 52, 79, 84, 95, 99, 102-103, 109, 122, 129-130, 156-157, 186-187, 190-192, 194-197, 201.
Bernardo de Chartres, 79.
Bernardo de Morlaas, 48.

Digitalizado com CamScanner

Bernardo de Septimânia, 24.
Bernold de Constance, 133.
Bernon (abade), 42.
Bertho, M., 177.
Blanco, E. G., 124.
Bloch, Marc, 37, 42.
Boaventura, São, 149-150, 156, 192-193, 196.
Bolton, B., 171.
Bonifácio, São, 20, 22.
Bonifácio VIII (papa), 151.
Brás, São, 32.
Bruno, São, 78, 92.
Bruno de Querfurt, 66.
Bultot, R., 48-50, 114.
Burchard (bispo de Worms), 29, 54.
Bynum, C., 173.

Camáldulos (os), 66, 89.
Carlos Magno, 16-18, 20, 28-30, 39.
Carmelitas (os), 151.
Cartuxos (os), 92-93, 135, 186.
Cátaros (os), 117, 119, 142, 152, 204.
Cecília, Santa, 185.
Chélini., J., 21.
Chenu, M.D., 79, 189.
Chrodegang, São, 25.
Cícero, 81.
Cistercienses (os), 61, 81, 99-102, 110, 122, 129, 135, 144, 151, 157, 169, 172, 196, 202.
Clara de Assis, Santa, 150, 170.
Clara de Montefalco, Santa, 176.
Clara de Rimini, 176.
Clarissas (as), 147, 170.
Clemente V (papa), 154.
Columbano, São, 20.
Congar, Y., 17, 165.
Conrado de Marburgo, 167.
Constantino, 16.
Cristo, 22, 31, 33, 36, 46, 54-57, 61, 65, 67-69, 71, 83-85, 88, 92-94, 100, 104--108, 115, 117, 119, 122, 125, 127--128, 130-131, 133, 136-138, 143--144, 149-151, 154, 159, 163, 167, 169, 173-175, 181-182, 184, 188-189, 193-197, 199, 206.

Dalarun, J., 175.
David, 17.
Delaruelle, E., 19, 23, 131, 182.
Delfina de Puimichel, 185.
Demónio (o), 45, 90, 205.
Dereine, Ch., 85.
Disciplinati (confraria dos), 164.
Domingos, São, 61, 97, 142, 151-153, 184.
Dominicanos (os), ver *Irmãos Pregadores (ordem dos)*.
Donkin, R. A., 102.
Duby, G., 65, 75, 110.
Duhoda, 24.
Dupront, A., 159.

Eckhart, (Mestre), 155-156, 176, 198.
Edviges, Santa, 166.
Egfrid, 17.
Elias (irmão), 149.
Elisabeth Spaalbeck, 174, 176.
Elzéar de Sabran, 185.
Engelbald d'Hérival, 93.
Epiney-Burgard, G., 168.
Eric Plovpenning (rei), 166.
Erlembaud, 71.
Esmaragdo de São Mihiel, 34, 59.
Espirituais (os), 150.
Estêvão V (papa), 30.
Estêvão da Hungria, Santo, 165.
Estêvão d'Obazine, 90, 115.
Estêvão Harding, 99.
Estêvão de Muret, Santo, 85, 91-92, 141, 202.
Ethelwold, Santo, 38.

Eva, 113, 167, 194.
Ezequiel (profeta), 55.

Facio, 132.
Fasani, Rainier, 163.
Filhas de Deus (as), 172.
Filipe Augusto, 157.
Filipe III, 153, 176.
Filipe de Claraval, 174.
Flagelantes (os), 162-164.
Focillon, 17.
Foreville, R., 112.
Fossier, R., 70.
Foulque (bispo), 151.
Foulque Nera, 64.
Franciscanos (os), ver *Irmãos Menores (ordem dos)*.
Francisco de Assis, São, 125, 132-133, 141-153, 170, 184, 190, 202-204.
Francisco de Sales, São, 127.
Franz, A., 32.
Fraticelli (os), 150.
Frederico II (imperador), 158.
Frugoni, A., 58.

Gabriel (arcanjo), 31.
Gayrard, Raimundo, 131.
Genicot, L., 90, 201.
Génova, João de, 165.
Gerardo (bispo de Cambrai), 68.
Géraud d'Aurillac (São), 57-58, 69.
Gerhoh de Reichersberg, 109, 111.
Gilberto de Sempringham São, 115.
Gilson, Étienne, 52.
Goberto d'Aspremont, 157.
Gottschalk (monge), 35.
Graciano (monge), 62, 111, 113.
Gramontinos (os), 85, 92, 202.
Grégoire, R., 85.
Gregório VII (papa), 54, 66-68, 71, 79, 81-82, 103-104, 108, 111.
Gregório IX (papa), 171.
Gregório, o Grande, São, 34, 55.
Guibert (antipapa), 103.
Guibert de Nogent (abade), 77, 107.
Guigues, o Antigo, 92.
Guilherme de Aquitânia, 42.
Guilherme de Champeaux, 196.
Guilherme de Hirsau, 103.
Guilherme de Saint-Thierry, 102, 191, 194-196, 198
Guilherme de Volpiano (abade), 47, 66.
Guilherme, o Conquistador, 71.
Guilherme Peyrault, 153.

Hadewijch de Antuérpia (beguina), 176--177, 198.
Haligtaire (bispo de Cambrai), 27.
Heitz, C., 34.
Heloísa, 52, 114.
Henrique IV (imperador), 68.
Henrique de Lausana (monge), 115-116.
Henrique de Susa, 139.
Hildebrando, ver Gregório VII.
Hildegarda de Bingen, Santa, 165, 167, 193.
Hincmar (arcebispo de Reims), 24, 29, 35.
Homebon de Cremona, Santo, 124, 126, 132.
Honorius Augustodunensis, 121, 124, 183.
Hospitalários de Santo António (os), ver *Antonitas (os)*.
Hospitalários de São João de Jerusalém (os) (ordem militar), 136, 157.
Hospitalários de São Lázaro (os), 128.
Hospitalários do Espírito Santo (os), 128.
Hugo, São, 47.
Hugo de Fouilloy, 98, 187.
Hugo de São Victor, 190, 196.
Humberto de Moyenmoutier, 67.
Humilhados (os), 123-125.
Huot de Longchamp, 177.

Digitalizado com CamScanner

Inês de Praga, princesa, 170.
Inocêncio III (papa), 78, 123, 125, 136, 143, 183.
Irmãos da Pomba (os), ver *Hospitalários do Espírito Santo (os)*.
Irmãos e Irmãs do Livre Espírito (os), 178.
Irmãos Menores (ordem dos), 139, 143-145, 147, 149, 151-153, 162, 170, 172, 185.
Irmãos Pontífices (os), 128.
Irmãos Pregadores (ordem dos), 139, 151-153, 156, 162, 170, 172, 174, 197.
Irmério, 81.
Isabel da Hungria, Santa, 158, 166-167, 184.
Ivo, São, 98.
Ivo de Chartres, 79.

Jacopone Da Todi, 151.
Jacques de Vitry (bispo), 125, 138, 150, 166, 171.
Jerónimo, São, 85, 113, 120.
Jesus, 22, 54, 84-85, 92, 117, 148, 163, 182, 193, ver também Cristo.
João, São, 49, 125, 160.
João Baptista, São, 182.
João Crisóstomo, São, 120, 130.
João de Fécamp, 48.
João de Mailly, 184.
João de Matha, São, 128.
João de Montmirail, 157.
João Gualberto, São, 66.
Joaquim de Flora, 102.
Job, 191.
Joinville, 159.
Jonas de Orleães, 25.
Josias, 17.
Jossua, J.-P., 51.
Juette d'Huy, 138.
Juliana de Mont-Cornillon, 154.
Jungmann, J.-A., 22.

Lactâncio, 81.
Lamberto "li Beges" (padre), 138.
Lamprecht de Ratisbona, 168.
Lanfranc, 66.
Laudesi (confraria dos), 149.
Le Bras, G., 27.
Leclercq, J., 46, 88.
Lefèvre, Y., 183.
Le Goff, J., 122-123, 171, 189.
Leonardi, C., 34.
Little, L. K., 111, 203.
Lopez, R.-S., 75.
Lourenço, São, 32.
Lourenço de Orleães, 153.
Luís IX (dito São Luís), 141, 153, 158, 166, 167.
Luís da Turíngia, 158.
Luís, o Pio, 24.
Lutgarda de Tongres, 174, 197.

Macróbio, 81.
Manselli, R., 116, 159.
Map, Walter, 112.
Margarida da Escócia, Santa, 166.
Margarida da Hungria (princesa), 173.
Margarida de Cortona, Santa, 176.
Margarida de Ypres, 154.
Margarida Porète, 177-178, 198.
Maria, ver Virgem (a).
Maria (irmã de Marta), 122.
Maria d'Oignies, 138, 166, 197.
Maria Egipcíaca, Santa, 169.
Maria Madalena, Santa, 168-169.
Marta, 122.
Martinho, São, 15, 32.
Mechtilde de Magdeburgo, 176.
Mens, A., 138.
Miguel (arcanjo), 30.
Miguel, São, 31-32.
Milícia de São Tiago, 124.
Milis, L., 95.

Mollat, M., 77, 129.
Mondésert, C., 24.
Muño de Zamora, 162.

Nicolau I (papa), 30.
Nicolau II, 66.
Nicolau IV (papa), 162.
Nicolau de Estrasburgo, 156.
Nicolau de Villers, 61.
Norberto, São, 95, 106, 113, 115.

Odeline, 57.
Odilon (abade), 43, 45, 52.
Odon de Cluny, 54, 57, 69.
Odon de Tournai, 202.
Olavo, Santo, 165.
Ordens Mendicantes (as), 142, 161-162, 170, 172, 177, 184, 203.
Orderico Vital, 57.

Pacífico (irmão), 148.
Padres do deserto (os), 81,89.
Padres gregos (os), 120.
Panofsky, E., 188.
Pascoal II (papa), 108-109.
Pastorinhos (os), 158.
Patarinos (os), 54, 59, 71, 104.
Paulo VI, 155.
Paulo, São, 17, 120, 190.
Pedro, São, 104, 190.
Pedro Damião, São, 47, 61, 93-94, 114, 201.
Pedro de Craon, 90.
Pedro de João Olieu, 159.
Pedro de Villers, 61.
Pedro, o Eremita, 91, 105, 108.
Pedro, o Venerável, 52, 120.
Pelágia, Santa, 169.
Pelágio (monge), 56.
Penitentes (confrarias dos), 125, 139, 161-162, 172, 206.
Pepino, 17.
Platão, 192.
Pobres (as), ver *Clarissas (as)*.
Pobres da Lombardia (os), ver *Arnaldistas (os)*.
Pobres de Lyon (os), ver *Valdenses (os)*.
Pons de Melgueil, 99.
Porta-Gládio (os), 157.
Premonstratenses (os), 85, 96, 135, 169.
Próculo, 156.
Prudêncio, 59.
Pseudo-Dinis, o Areopagita, 156, 186.

Rafael (arcanjo), 31.
Raimundo (dito *Palmério*), 131-132.
Raoul l'Ardent, 130.
Raul de Cambrai, 205.
Raul Glaber (monge), 60, 64-65.
Ricarda, Santa, 33.
Ricardo de São Victor, 196.
Riché, P., 24, 29.
Roberto d'Arbrissel, 90-91, 93, 108, 113, 115, 131, 167.
Roberto de Molesme, 99.
Roberto de Thorigny, 182.
Roberto Giscard, 57.
Rodolfo da Suábia, 103.
Romualdo, São, 66, 89, 93.
Rosenwein, B.H., 60, 203.
Rougemont, Denis de, 80.
Rousset, P., 64.
Rupert de Deutz (abade), 77.
Rústico (monge), 120.

Salomão, 17.
Satanás, 60, 72, 117, 203.
Saul, 17.
Simão, São, 136.
Strabon, Walafrid, 35.
Suger (abade), 186, 188.
Schwitz, Ph., 43.

Digitalizado com CamScanner

Taís, Santa, 169.
Tanchelm, 115.
Templários (os), 136, 157.
Terceiros (os), 172.
Teutónicos (os), 157.
Thibaut (conde), 129.
Thierry de Freiberg, 156.
Tiago dito de Voragine, 184-185.
Tomás Becket, São (arcebispo de Cantuária), 184.
Tomás de Aquino, São, 154-155, 192.
Tomás de Cantimpré, 154.
Torrell, J.-P., 155.
Toussaert, J., 63.
Trinitários (os), 128.
Turgot de Durham, 166.

Ubertino de Casale, 151,176.
Urbano II (papa), 71, 94, 99, 104-105.
Urbano IV (papa), 154.

Valdenses (os), 117, 125, 139, 142, 152.
Valdo, 125.
Valeriano, São, 185.
Vauchez, A., 13, 183.
Verdiana (beata), 171.
Vicaire, M.-H., 82, 97, 159.
Vicente de Beauvais, 153.
Violante, C., 76.
Virgem (a), 32, 84, 163, 182, 188, 194.
Virgílio, 81.
Vital de Savigny, 115.
Vitorinos (os), 192, 196.
Vogel, C., 26, 29.
Vregille, B. de, 24.

Wamba, 17.
Wéderic (monge), 104.

Zum Brunn, E., 168.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Afflighem, 85-86.
Aix-la-Chapelle, 83.
Alemanha, 43, 75, 103, 133.
Alpes, 166.
Ancona (Marca de), 148.
Anjou, 128.
Antioquia, 199.
Arezzo, 149.
Arras, 59, 63.
Arrouaise, 95, 97.
Artois, 172.
Ásia Menor, 105.
Assis, 125, 132-133, 141-150, 152-153, 174, 184.
Aulne, 136.
Autun, 84.
Avinhão, 55, 198.
Aywières, 174.

Baviera, 168.
Bélgica, 137.
Benevento (ducado de), 39.
Bizâncio, 21.
Boémia, 170.
Bolonha, 147, 152.
Borgonha, 38, 42, 69, 81, 99.
Bósnia, 117.
Bourges, 70.
Brabante, 86, 123, 154, 157, 168, 172, 197, 199.
Brindisi, 158.
Brogne (abadia de), 38.
Bruges, 86.
Buda, 174.
Bulgária, 117.

Calábria, 78.
Calvário, 163, 174.
Camaldoli, 91, 135.
Cambrai, 27, 68, 177, 205.
Cantuária, 184.
Castelfiorentino, 171.
Catalunha, 39, 162.
Chaise-Dieu (abadia da), 91.
Champagne, 59, 129, 154.
Charroux, 70.
Chartres, 79, 188.
Cister (abadia de), 99, 101-103, 170, 186.
Claraval (abadia de), 122, 136, 174, 187, 192, 194.
Clermont, 71-72, 104.
Cluny (abadia de), 38, 42-45, 47, 52-54, 56-57, 68-69, 71, 81, 84, 93, 99, 120, 186-187.
Colmar, 156.
Colónia, 86, 116, 156, 176-177.

Digitalizado com CamScanner

Constantinopla, 68.
Coulmis, 136.
Cremona, 124, 126, 132.

Dinamarca, 166.
Dunfermline (abadia de), 166.

Escalda, 75.
Espanha, 15, 24, 35, 70, 124.
Estrasburgo, 156, 188.
Europa, 38, 81, 98, 171, 188.

Farfa (abadia de), 39.
Fécamp (abadia de), 66.
Flandres, 39, 103, 123, 154, 172.
Florença, 59, 104.
Floresta Negra, 133.
Fonte Avellana (abadia de), 61.
Fontevrault (abadia de), 91, 115.
França, 35, 50, 66, 80, 88, 90-91, 95, 108, 112, 118, 132, 152, 158, 160, 166, 169, 176.
Fruttuaria (abadia de), 38.
Fulda (abadia de), 39.

Gália, 15.
Génova, 165, 184.
Germânia, 15.
Germigny-des-Prés (igreja de), 16.
Gorze (abadia de), 38.
Grande Cartuxa (abadia da), 92.
Grandmont, 85, 134-135, 141.
Greccio, 151.
Grenoble, 92.

Hainaut, 136.
Hipona, 95.
Hirsau, 103, 133-135.
Hungria, 158, 165-167, 184.

Inglaterra, 17, 38, 42, 50, 115, 170.
Itália, 35, 38, 42-43, 66, 71, 75-76, 80, 89, 91, 95, 112, 118, 123, 132, 135, 147, 160-162, 164, 166, 170-171, 175, 203.
- do Norte, 124, 131, 166.
- do Sul, 89, 163.

Jerusalém, 16, 48, 62, 65, 82, 105-106, 128, 159, 180.

Languedoc, 69, 118, 151, 159, 162.
Laon, 39, 77, 95.
L'Artige, 95, 134.
Latrão (concílio de), 79, 136.
La Verna, 149-150.
Le Bec (abadia de), 66.
Liège, 138, 154, 172, 197.
Limousin, 90, 95, 134.
Lombardia, 59, 123-125, 128.
Longpont (abadia de), 157.
Lorena, 38, 93.
Lotaríngia, 66, 90.
Lovaina, 86.
Lyon, 30, 117, 125.

Mansurah, 158.
Marburgo, 167, 184.
Marselha, 169.
Milão, 38, 54, 71, 104, 116, 123.
Mogúncia, 69.
Moissac (abadia de), 59.
Monforte, 59.
Monte Cassino (abadia de), 38.
Monte das Oliveiras, 105.
Montpellier, 128.

Nápoles, 154.
Narbona, 70, 159.
Nivelles, 138.

Normandia, 39.
Noruega, 165.

Obazine (abadia de), 90, 134.
Ocidente, 15-17, 27, 37, 39, 41-42, 55, 59, 61, 65, 69, 72, 75, 77-78, 80, 87, 89, 92, 96, 102, 104, 106, 116, 119, 127-129, 135, 169, 180, 182-183, 195, 199, 202.
Oignies-sur-Sambre, 138.
Oriente, 65, 71, 78, 89, 104-105, 130, 152, 158, 182.
Óstia, 139.

Países-Baixos, 124, 154, 169, 175-176, 197.
Paracleto (abadia do), 114.
Paris, 152, 154, 176-177, 196.
Peruggia, 150, 162-163, 171.
Picardia, 95.
Placência, 131.
Pó, 131.
Poitou, 69-70.
Prémontré (abadia de), 85, 95-98, 106.
Prouille (convento de), 118.
Provença, 95, 175.

Quierzy, 22.

Reims, 24, 29, 92.
Renânia, 172, 197.
Reno, 96, 154, 156, 170.
Rocamadour, 180, 182.
Roma, 21, 31-32, 62, 68, 78, 104, 116, 126, 171, 180.
Roncesvales (igreja de), 95.

Saint-Amand (abadia de), 21.
Saint-Benoît-sur-Loire (abadia de), 55, 99.
Saint-Gall (abadia de), 21, 38.
Saint-Médard de Soissons (abadia de), 24.
Saint-Riquier (abadia de), 38, 44.
Saint-Ruf (igreja de), 55.
Saint-Sernin (igreja de), 131.
Sainte-Baume, 169.
Sainte-Foy de Conques (abadia de), 180.
Salisbúria, 188.
San Frediano de Lucques (igreja), 55.
Santa Maria (igreja de), 44.
Santiago de Compostela, 61, 78, 171, 180.
Santo Sepulcro, 105, 136.
São Bernardo (convento do Grande), 95.
São Brás, 38.
São Dinis (abadia de), 39, 89, 186, 188.
São João de Latrão, 55.
São Miguel do Gargano, 180.
São Nicolau de Bári (basílica de), 180.
São Pedro (igreja de), 32.
São Rufino (catedral de), 147.
São Vicente no Volturno (abadia de), 34.
São Victor (Escola de), 196.
São Victor de Marselha (abadia de), 38.
Savigny, 91, 115.
Saxe, 28.
Sena, 75, 96.
Sens, 78.
Sião, 48.
Siegburgo, 38.
Silésia, 166.
Soissons, 116.

Tavant, 59.
Tebaida, 89.
Terra Santa, 71, 105-106, 130-131, 136, 150, 158, 180.
Teutónia, 156.
Toledo, 17, 71.
Töss (convento de), 156.
Toulouse, 116, 131, 151.
Tours, 111.

Digitalizado com CamScanner

Trento, 98, 184.
Tribur, 27.
Troyes, 154.
Tulle, 182.
Tunes, 158.
Turim, 38.
Turíngia, 158, 167, 184.

Úmbria, 176.
Unterlinden (convento de), 156.

Valenciennes, 177.
Vallombrosa (abadia de), 66, 91, 135.
Varazze, 184.
Ver, 17.
Vertus, 59.
Vézelay, 84.
Viena, 177.
Villers (abadia de), 157.

Worms, 29, 54.

NOVA HISTÓRIA

PUBLICADOS:

1 – *O Nascimento do Purgatório* / Jacques Le Goff
2 – *Guerreiros e Camponeses* / Georges Duby
3 – *A Civilização da Europa Clássica* – Vol. I / Pierre Chaunu
4 – *A Civilização da Europa Clássica* – Vol. II / Pierre Chaunu
5 – *Para um Novo Conceito de Idade Média* / Jacques Le Goff
6 – *A Expansão Europeia* / Frédéric Mauro
7 – *História da Gente Pouco Importante* / Jose Andrés-Gallego
8 – *O Tempo das Catedrais* / Georges Duby
9 – *Os Árabes na História* / Bernard Lewis
10 – *História da Verdade* / Adam Schaff
11 – *Idade Média e Renascimento* / Eugénio Garin
12 – *Famílias* / Jean-Louis Flandrin
13 – *O Imaginário Medieval* / Jacques Le Goff
14 – *A Civilização do Ocidente Medieval* – Vol. I / Jacques Le Goff
15 – *A Civilização do Ocidente Medieval* – Vol. II / Jacques Le Goff
16 – *As Três Ordens, ou o Imaginário do Feudalismo* / Georges Duby
17 – *A Civilização do Renascimento* – Vol. I / Jean Delumeau
18 – *A Civilização do Renascimento* – Vol. II / Jean Delumeau
19 – *A Sociedade de Corte* / Norbert Elias
20 – *A Religião do Pobres* / Louis Châtellier
21 – *História Medieval da Península Ibérica* / Adeline Rucquoi
22 – *A Civilização da Europa das Luzes* – Vol. I / Pierre Chaunu
23 – *A Civilização da Europa das Luzes* – Vol. II / Pierre Chaunu
24 – *As Civilizações Pré-Clássicas* / António Augusto Tavares
25 – *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média* / Mario Pilosu
26 – *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental* / André Vauchez

Digitalizado com CamScanner

A Idade Média foi, durante muito tempo, considerada a idade de ouro do cristianismo. Hoje, no entanto, põe-se em causa o legado religioso desta época e, em particular, a sua espiritualidade, à qual se censura a exaltação em demasia da fuga e do desprezo do mundo. Para lançar luz sobre o assunto, o autor dedicou-se à definição do conteúdo da experiência religiosa dos homens e das mulheres da época estudada. Com a preocupação de dar a conhecer o impacto das transformações sociais e culturais nas representações do divino e nos modos de vida religiosa, André Vauchez procurou destacar as principais etapas do processo que fez com que a Cristandade ocidental passasse, da piedade ritualística e conformista da época carolíngia, a uma espiritualidade evangélica, fundada na humanidade de Deus.

ISBN 972-33-1133-X

9 789723 311334

Digitalizado com CamScanner